Lucrările Simpozionului Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, 2-3 Noiembrie 2020

Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară

Coordonatori:

Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil Tia

Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Podaru

Presa Universitară Clujeană

Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară?

Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară?

Coordonatori:
Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil Tia
Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian Podaru

Presa Universitară Clujeană
2021

ISBN 978-606-37-1268-5

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Cuvânt inaugural

Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil TIA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Înaltpreasfinția voastră, Preasfinția voastră,
Domnule Rector,
Preacucernici și Preacuvioși Părinți Profesori,
Doamnelor și Domnilor Profesori,
Distinși invitați,
Dragi studenți, masteranzi, doctoranzi,

„Trebuie să învățăm să conviețuim cu virusul."
Raed Arafat

Deschidem lucrările acestui Simpozion Internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, intitulat **„Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară?"** într-un context special, în care este declarată de autorități stare de alertă pe teritoriul României, iar municipiul Cluj-Napoca este în așa-numitul „scenariu roșu" (deoarece rata de infectare a depășit 3 la mia de locuitori), învățământul desfășurându-se exclusiv online.

Salutăm dintru început prezența la Cluj-Napoca – în varianta online – a invitaților noștri de la facultățile de teologie din România și a prietenilor din străinătate (mai exact din SUA, Columbia, America Latină, Belgia, Kenia, Africa etc.), care vor interveni la momentul prevăzut în program pentru o reciprocă îmbogățire interioară.

Tema simpozionului nostru este într-o **naturală prelungire, ramificare și nuanțare sintetizatoare a dublei tematici** propuse de Patriarhia Română, pentru anul 2020: „Anul omagial al pastorației părinților și copiilor" și „Anul comemorativ al filantropilor ortodocși români".

Titlul simpozionului propune **piste generoase de reflecție** – exploatate fertil de participanți, după cum demonstrează programul simpozionului – grupate în jurul a trei termeni „cheie": „pastorație", „filantropie" și „pandemie"; prin partea a doua a sa, cea interogativă, prin subtitlu, se dorește evitarea **poziționărilor teziste**, lăsându-se spațiu alinierii fiecărui cercetător, gânditor și analist la o poziție care va fi considerată ca fiind cât mai realistă. În subtitlu avem și doi termeni și un concept cu parfum emoțional: „șansă", „povară", „normalitate identitară" care **dau șansa unui construct teoretic poliedric** pentru oricare din cercetătorii participanți.

Globalizarea a creat o **benefică stare de inter-conexiune la nivel planetar**, iar pandemia a venit cu o ofertă toxică, care a corupt și deteriorat enorm situația: **contactul dintre noi s-a transformat în „contagiune", comunicarea în „contaminare" și interacțiunile în infectări**. Semenul a devenit un pericol și constatăm vulnerabilitatea noastră ființială, fapt ce a generat stări colective de insecuritate, anxietate și panică. Virusul a atacat cel mai mult „relația" dintre oameni, a obligat la o reconfigurare a raporturilor inter-umane.

Călătorind prin lumea publicațiilor care au în obiectiv pandemia Covid 19, nu ne este greu să observăm **claviatura foarte largă de poziționări,** agresiv impunându-se privirilor două extreme: unii consideră că este vorba doar de un **exercițiu de totalitarism bio-mental** prin care forțe obscure cu autoritate la nivel mondial se antrenează în a-și consolida o dictatură nevăzută, iar la polul opus, cei care întrevăd în pandemie o **primă formă de exprimare nestingherită a Apocalipsei**, un început al sfârșitului istoriei. Titlurile prelegerilor din program ne arată **un evantai de poziționări nuanțate, neradicale, cu parfum didactic**, relevante pentru destinatarii discursului academic.

Constelația de concepte care colorează prelegerile și dezbaterile simpozionului este foarte sugestivă; menționez doar câteva: „comorbidități mediatice", „interferența politicului"; „depresia Covid 19", „status comunitar adaptat", „dorul după Liturghie"; izolarea bolnavului și „viața de chilie", „anxietatea născută de Covid 19", Virusul și binomul „păcat-pedeapsă", simetria cu graficul epidemiologic, dezinformare online etc.

Simpozionul nostru **proclamă subtil un mare adevăr: creștinul adevărat își asumă problemele colective ale societății** în care trăiește și, drept urmare, e sensibil la așteptările, schimbările și problemele țării în care locuiește.

Viața religioasă și responsabilitățile publice (chiar politice), nu trebuie să fie văzute ca paralele. Fractura dintre trăirea religioasă și construcția vieții sociale nu este deloc sănătoasă. Viața duhovnicească poate și trebuie să fie în consens (și să aibă puterea de a reorienta) cu demersul de **realizare a interesului public**. (Dar când interesul public nu e și interesul individual?)

O întrebare care a electrizat masele în spațiul occidental a fost dacă măsurile de „lockdown" au fost **proporționate cu pericolul existent sau au fost exagerate.** Comunitățile religioase din România au pus aceeași întrebare vizavi de accesul în anumite zone sacre doar cu buletinul de Iași, București etc. Un răspuns inteligent ar ajuta autoritățile să nu ia măsuri excesive și să nu-și piardă din autoritate, într-o epocă caracterizată, oricum, de un spirit anti-ierarhic. Ființele umane au nevoie de contacte sociale.

Nu este greu să observăm cum, odată cu expansiunea virusului Covid 19, în perioada de urgență, **Facebook și alte platforme digitale similare s-au transformat și în spații liturgice:** asta nu înseamnă că pentru credincioșii de o anumită vârstă **ambientul digital va substitui cândva contextul fizic**; oferta digitală doar creează punți cu ambientul fizic, consolidând comunitățile locale deja existente. Dar, constatăm cum digitalul este o oportunitate care – la nevoie – ne ajută să gândim și să experimentăm într-o manieră diferită practicile tradiționale.

Principiul care generează toate restricțiile este acela că **distanțarea fizică previne eficace infectarea.** După anul 1989 nu a mai existat în Europa o astfel de restrângere a libertății religioase și a altor drepturi fundamentale, care sunt coloana vertebrală însăși a democrației: au fost restrânse toate activitățile, comerciale, culturale, sportive, inclusiv adunările private, pentru a **limita la maximum contactul fizic între persoane**, **unicul remediu eficace în fața răspândirii virusului.** Modalitățile specifice celebrărilor liturgice: contact, vecinătate, cântare colectivă, gesturi de evlavie care presupun interacțiunea, toate au părut a fi **incompatibile cu protocoalele de securitate** impuse de state. S-a considerat că toate aceste realități liturgice nu sunt imune la mecanismele de transmitere și contagiere inter-umană.

Situația contextuală ne face o invitație de **a reflecta într-o manieră critică și constructivă** la modul în care trebuie păstrată și protejată sănătatea bio-psihică a oamenilor, a omenirii întregi și a Planetei. Cu mult echilibru, nu trebuie să ne lăsăm confiscați nici de **o viziune non-precaută și indulgentă,**

tributară sindromului conspirației, care proclamă actuala situație drept o încropire a forțelor oculte, dar nu ne vom lăsa nici copleșiți de panică, bineștiind că frica fragilizează enorm sistemul imunitar. Călăuziți de Biserică și de îndrumările ecleziale, să găsim calea echilibrată pentru a ieși din criză și a privi optimist la viitor.

Există un laitmotiv care parcurge întreg textul sacru revelațional: Dumnezeu nu va permite niciodată păcatului, întunericului și morții să triumfe definitiv. Vremurile de suferință și încercare sunt tranzitorii, și pot fi folosite drept **oportunități de înnoire interioară, de sfințire a vieții, de reflecție clarificatoare**, pentru a detașa ceea ce este esențial de ceea ce este superfluu: „Vorbește oamenilor spre zidire, îndemn și mângâiere!” – ne îndeamnă Sfântul Apostol Pavel (1 Corinteni 14,3).

În încheierea acestei sesiuni mulțumim...

Înaltpreasfințitului pentru binecuvântarea lucrărilor
prezentului simpozion, pentru participare și prelegere,
pentru călăuzirea realizată,

Domnului Rector pentru reprezentarea Universității
la acest moment special și unic în an al Facultății noastre
de Teologie Ortodoxă,

tuturor invitaților și participanților din țară și străinătate,

artiștilor care au realizat expoziția digitală de lucrări de artă
(cadre didactice și ucenici),

tuturor celor care s-au implicat pentru buna desfășurare
a lucrărilor Simpozionului,

studenților participanți și tuturor celor prezenți online.

Mult succes tuturor!

I.

TEOLOGIE, ISTORIE

Problema fricii în vreme de pandemie.
Frânturi de gând

Conf. Univ. Dr. † BENEDICT (Vesa) Bistrițeanul
Episcop vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Se vorbește mult în aceste zile de posibile schimbări de paradigme generate de starea de pandemie. Dacă nu proclamăm cu voce tare, cel puțin gândim în șoaptă. Suntem mai mult sau mai puțin optimiști, și acest lucru e valabil chiar și din punct de vedere religios.

Se trăiește o atmosferă de frică, desfășurată pe mai multe etaje, etape și de mai multe tipuri. Frica, deși un sentiment sau o stare firească și cunoscută omului, în aceste zile pare să se manifeste în forme extinse. Se vorbește despre „o cultură a fricii”[1], despre „hiperbola fricii”, ca mod de manifestare al politicului, sau de „omul-frică”, ca un nou tip al omului actual[2] provocat să(-și) construiască viitorul. Ba chiar unii și-au propus să scrie „un jurnal personal al fricii”. Iar unul dintre factorii principali care stau la baza cultivării unei astfel de stări este mass-media, printr-o ofertă generoasă de fapte și, mai ales, reprezentări ale acestora, într-o lumină negativă, pesimistă, generatoare de îngrijorare, urmată de teamă, apoi de panică, și, în cele din urmă, chiar de posibile comportamente de tip paranoic. Știri de genul: „Un nou epicentru al pandemiei”, „Numărul morților de Covid-19 este în creștere rapidă”, „Sărbători în carantină”, „Pandemia economică va fi mai mare decât coronavirusul”, „Donald Trump, o nouă zicere șocantă: Medicii umflă bilanțul Covid ca să ia bani”, „Lockdown pentru sute de mii de români. Se va închide totul în două zile. Decizia momentului”; „Informare de ultimă oră. S-a spus

---

[1] F. Furedy, *Cultura fricii*, Antet Revolution, 2007; U. Beck, *Risk society*, 1992.

[2] „O nouă formă de teroare: amenzi, amenzi, amenzi! O nouă/veche cultură: frica, frica, frica! *Omul-frică* este chemat azi să construiască viitorul”, *Ziarul Financiar* (Iulian Anghel), 18 mai 2020.

adevărul despre teste", „Secțiile de terapie intensive tot mai aglomerate în Europa", „Cum va fi viața în următorii zece ani?" etc., îl conduc pe omul contemporan la o stare de nesiguranță, la o vizibilă lipsă de prospective și, eventual, la o stare paralizantă de panică. În acest proces se întrevede urgent necesitatea unui echilibru între „garbage in" și „garbage out", în sensul apelului de urgență la analiza critică, la filtrarea informațiilor, la o viziune panoramică asupra realității. Cine poate să ne ofere ajutor?!

Cercetarea de față presupune trei momente: în primul rând vom încerca să definim sentimentul/ starea de frică; în a doua secțiune vom analiza frica aplicată omului contemporan; iar în ultima parte ne vom referi la o posibilă soluție venind din zona credinței.

1. Ce este frica?

Frica apare încă din referatul biblic al creației. După ce mănâncă din pomul cunoștinței binelui și a răului, Adam și Eva se ascund între pomii raiului. Dumnezeu îl cheamă pe nume pe Adam: „*Adame, unde ești?*". Răspunsul acestuia confirmă experiența fricii: „*Am auzit glasul Tău în rai și m-am* ***temut****, căci sunt gol, și m-am ascuns*" (Facere 3, 9-10).

Frica este definită de specialiști drept „o stare emoțională negativă, normală, în fața unei situații sau a unui eveniment care pune în pericol viața sau interesele vitale ale persoanei și e rezultanta unor procese cerebrale cvasiinstantanee care implică numeroase și complexe circuite cerebrale"[3]. Distingem între frică-emoție, sentiment, provocată de un eveniment imprevizibil, și între frică-stare, dispoziție, cu caracter permanent, până la o dezvoltare patologică. Avem de-a face apoi cu frici universale, permanente (frica de ciumă, de războaie, de foamete), dar și frici particulare sau cugetate (generate de situații concrete, atitudini, fapte).

Frica comportă un limbaj variat, desemnând forme și grade de intensitate diferită: neliniște, anxietate, angoasă, fobie, teamă, spaimă, groază, teroare, panică. Există, de asemenea, o frică „normală", care îl exprimă pe om în funcția sa conservatoare, adaptativă, punându-l în gardă în fața primejdiilor și generând strategii de supraviețuire, dar există și o dezvoltare patologică a

3 Cf. Richard Constantinescu, „Transcenderea fricii", Ziarul *Lumina*, 3 octombrie 2010.

presupusei protecții provocate de frică, chiar de natură cronică. Cunoaștem că Psihologia propune diverse terapii pentru o categorie variată de fobii[4].

2. Frica la omul contemporan

Dezvoltarea patologică a fricii poate avea un caracter personal, dar și colectiv, „fricile celor mulți”, și această a doua formă este cea care pare să definească vremea de pandemie drept o „cultură a fricii”. Suntem cuprinși între teama de viață și frica de moarte. Fricile mici nasc frici mai mari și tot mai mari, pe principiul „ce se aseamănă se adună”. Din strategie de supraviețuire, frica se transformă în dispoziție permanentă, aproape paralizantă. Astăzi frica pare să fie difuză, de aceea și posibila echilibrare a ei devine dificilă. Ne este frică de frică. Profesorul Alexandru Ofrim mărturisește: „Mi-e frică să deschid TV și să mă uit la știri. Mi-e frică să nu mi se facă frică. De fapt, continuă acesta, și Montaigne afirma: *Lucrul de care îmi este cel mai frică este frica*”[5]. Frica devine un mod de viață. Mai mult decât atât, frica poate să fie un mijloc vizibil de schimbare de mentalități, de preocupări, generând principii concrete și specifice către construirea unei societăți anume.

Potrivit filosofului german Heidegger, frica poate fi analizată din trei perspective: mai întâi pornind de la lucrul, obiectul, de care îți este frică, faptul în sine de a-ți fi frică și lucrul pentru care îți este frică. Este vorba de o cauză, de un fapt sau de un proces și de efecte. Pericole și riscuri există la tot pasul, însă ceea ce generează frica este interpretarea acestora. Cineva ar putea să privească cu un soi de admirație de tipul fascinans frica așezată la rang de cult pe o înălțime, sau, de-a dreptul, ar putea plonja înlăuntrul vieții cu fricile ei cu tot.

Profesorul clujean Mircea Miclea vorbește, paradoxal, despre „o religie (postmodernă) a siguranței”[6], care pare să se ridice în mijlocul „unei culturi a fricii” contemporane. Ca orice (pseudo)religie, analizate pe modelul ev mediu occidental, prezintă unele elemente caracteristice: o sumă de pericole presupuse, mai mici sau mai mari, reale sau închipuite, are unii slujitori care

---

[4] Dintre cele mai frecvente: agorafobia, claustrofobia, zoofobia, brontofobia, acrofobia, aerofobia, frica de injecții, cancerofobia.

[5] Cf. Alexandru Ofrim, „Chipuri ale fricii”, *Dilema veche*, 653, 25-31 august 2016.

[6] Mircea Miclea, „Boilere sau avioane?”, https://www.edupedu.ro/mircea-miclea-boilere-sau-avioane/ 20 mai 2020.

decupează subiectiv din realitate toate presupusele pericole, are gardienii (inchizitorii) de serviciu, în special pe rețelele de socializare, dar nu numai, gata să taxeze dacă ai încălcat ritualurile de protecție (miliție proprie cu carnet de amenzi). Și, bineînțeles, are adepți, doritori de a-și justifica propriile spaime, sau gata să-și manifeste vanitos ura adunată de-a lungul timpului, sau, și mai evident, să-și înmulțească fraudulos câștigul în vreme de criză. Pericolul pe care îl întrevede este „inhibarea" unor nevoi esențiale – libertatea omului, nevoia de relații sau de realizări personale.

După această diagnoză dură, acesta propune soluția unei analize critice, a unei perspective lucide asupra pericolelor, reale sau imaginare, în patru puncte. În primul rând, atrage atenția asupra diferenței dintre reprezentarea pericolului și pericolul propriu-zis, capacitate care îl descrie pe omul rațional, capabil de judecății valide. Aici apare evidențiat principiul biblic: „*Adevărul vă va face liberi*" (Ioan 8, 32), în înțelesul său pedagogic – adevărul care zidește în fața celui care paralizează. În al doilea rând, contestă echivalența dintre măsurile de siguranță și sentimentul siguranței propriu-zis. Nevoia de siguranță se poate transforma într-o obsesie paralizantă. Pe aceeași linie, descrie ceea ce el numește „cultul siguranței", ca impediment în fața procesului învățării și al inovației. Și, în cele din urmă, arată că siguranța unei părți poate afecta siguranța întregului (tratăm Covid-19, dar ignorăm celelalte boli).

Diagnosticul pe care îl pune îl așază în pridvorul Teologiei, demascând acea dorință a omului actual de control deplin asupra circumstanțelor vieții, de regulă exterioare, fără vreo referire conștientă la cele interioare. În felul acesta îl deposedează pe om de identitatea sa holistă, ca ființă materială, dar și spirituală deopotrivă. „Cultul siguranței" îl conduce pe om la renunțarea la libertate. Cazul Proorocului Moise și al poporului Israel ieșind din robia egipteană pare să fie unul paradigmatic în această direcție. Libertatea se dovedește a fi un apanaj al celor curajoși, al credincioșilor, în cazul nostru: „Mai bine un sfârșit plin de groază decât o groază fără sfârșit".

Pe aceeași linie, unii dintre interpreții vremurilor așază și o posibilă aglomerare alarmantă urgențelor pe seama panicii induse, în contextul acestei culturi a fricii. România ocupă locul doi la numărul de decese în Europa, acest lucru generat probabil și de decizia locală de a raporta toate decesele care au avut cauză SARS-CoV-2, deodată cu alte comorbidități, lucru care nu se întâmplă în mod obligatoriu în alte țări. Însă această decizie a contribuit și la

extinderea stării de panică, care îi conduce pe români să apeleze doar în situații extreme la serviciile medicale, adică în forme avansate. Adrian Ionescu apelează în acest context la un concept cu care suntem mai puțini familiari – efectul „nocebo". Acesta reprezintă inversul efectului „placebo", care ne este la îndemână[7]. Observarea acestui efect la nivel colectiv și verificarea consecințelor arată că o frică cultivată, o sugestie negativă, poate să aibă efecte negative catastrofale. Forța sugestiei negative este vădit mai mare decât cea pozitivă – 90%-50%. Suntem expuși zilnic, minut cu minut, unor serii de mesaje negative în cascadă, echivoce, de regulă contradictorii, și în cantități uriașe. Același Adrian Ionescu, în studiul său, afirmă următoarele:

> „Exacerbarea media a pericolului noului virus a dat rezultate. OMS-ul nu vrea și medicii infecționiști nu pot explica efectele infecției COVID-19. Acesta fie atacă plămânii, fie atacă sângele, rinichii, inima, creierul etc. Fie trece neobservat în cazul asimptomaticilor. Cum se explică oare o astfel de simptomatologie contradictorie? Efectul „nocebo" poate fi o explicație. Fiecare bolnav ce se simte vulnerabil își amplifică mental, pe fondul fricii, vulnerabilitățile proprii. De aici, poate, și existența atâtor forme diferite de manifestare"[8].

Este un punct de vedere.

Mai amintim o altă analiză asupra stării pe care o traversăm, exprimată limpede de către Teodor Baconschi. Acesta propune ideea că există de acum un limbaj specific pandemiei, o familie de cuvinte, folosite de „miliția pandemiei", care par să genereze o anumită radiografie ce se perindă între o imagine reală și una închipuită a situației. Totul începe de la măsura profilactică de distanțare socială, prin care „aproapele" devine dintr-o dată „departele", din pricina pericolului mortal pe care îl poartă cu sine. Virusul devine simbol al dreptății și ambasador al unei lumi care încearcă să își ia revanșa în fața omului, față de

---

[7] Primul caz recunoscut de medicină în care efectul nocebo a dus la decesul unui pacient a avut loc în 1973. Doctorul Clifton Meador (din Nashville, SUA) a diagnosticat un pacient cu cancer la esofag în stare terminală și l-a informat pe acesta că mai are doar câteva luni de trăit. Prognoza doctorului s-a adeverit câteva luni mai târziu, când bărbatul a decedat. În timpul autopsiei, însă, medicul s-a confruntat cu o surpriză: defunctul avea câteva pete pe ficat și una pe plămân, dar nu era nici urmă de cancer la esofag, despre care toată lumea credea că îl omorâse. Meador a declarat pentru Discovery Health: *„A murit de cancer, dar nu avea cancer".* Se presupune că, cel mai probabil, diagnosticul doctorului este cel care l-a omorât pe pacient (Cf. https://www.desteptarea.ro/covidul-si-efectul-nocebo/ 26 octombrie 2020).

[8] https://www.desteptarea.ro/covidul-si-efectul-nocebo/26 octombrie 2020).

folosirea irațională acesteia de către el. Efectele se pot/vor vedea într-o economie destabilizată. În acest cadru apare „statul-providență”, care se erijează în protector într-o stare de urgență sau alertă, și garant al unei siguranțe râvnite. Concluzia analizei sale ne pune în fața unei alegeri esențiale:

> „Fie ne reconciliem arcadic cu natura, ne moderăm consumismul și regândim solidaritatea în termenii unui revival creștin, fie ne transformăm într-o rasă de zombies care viețuiesc online, artificializați aseptic, adică într-o populație de telemuncitori mizantropici. Vom găsi, prin reflecție iluminată de patosul vindecării, media între aceste căi, pentru că toate ajustările post-criză au fost deja prefigurate în dezbaterea academică și în căutările noastre spirituale. Dumnezeu – pe care scientismul nostru mistic l-a redus la terifianta tăcere a spațiilor infinite – nu ne dă niciodată lecții indescifrabile”[9].

3. Credința și frica

Din perspectivă biblică, frica poate fi începutul înțelepciunii (Pilde 1, 7), traducând aici cu capacitatea de a analiza critic realitatea, la care se adaugă instrumentul credinței și lucrarea harului în procesul dobândirii unei viziuni spirituale asupra vieții. Teama se vindecă prin iubire: *„Iubirea alungă frica”* (1 Ioan 4, 18) și acest lucru presupune a te încredința Celui ce te-a adus la existență, te ține și te duce la mântuire. Nu teama ne ține în viață, ci dragostea. „Dragostea este mai puternică decât moartea” (Cântarea Cântărilor 8, 6). Nu din frică ne protejăm trupul, ci din dragoste sănătoasă de el; nu ne izolăm de ceilalți din frică de a nu-i pierde, ci pentru că îi iubim; ne pasă de ceilalți nu pentru frica de a nu-și strica părerea bună despre noi sau pentru pedeapsa lui Dumnezeu dacă am face altminteri, ci pentru că îi iubim.

Fricile de tot felul culminează sau sunt cuprinse în frica de moarte: *„Frica morții îi ținea în robie toată viața”* (Evrei 2, 15). În fața acestei realități, omul contemporan încearcă să facă față prin omitere, fugind, nesocotind sau amânând la nesfârșit problematizarea ei, sau prin ridiculizare, manifestând un curaj nesăbuit, neargumentat și imprudent. Perspectiva ascetică propune o abordare de tipul față în față cu realitatea: *„Adevărul vă va face liberi”* (Ioan 8, 32). Nici un muritor nu poate învinge moartea. Oricât se străduiește știința în căutarea elixirului vieții veșnice, probabil nu va reuși să-l afle niciodată. Nu se

---

[9] Teodor Baconschi, „Pentru ziua de mâine”, *Dilema veche*, nr. 839, 19-25 martie 2020.

află în puterea ei, în puterea omului. Și aici intervine rolul Bisericii. Singur Hristos a fost în stare să spună ceva definitiv despre frică și despre moarte, ca Cel care a murit și a înviat. De aceea, în fața mormântului Său, frica este învinsă. Le spune femeilor mironosițe: *„Nu vă temeți”* (Matei 28, 10). Iar Sfântul Apostol Pavel strigă victorios: *„Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți… Moartea a fost înghițită de biruință. Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău?”* (1 Corinteni 15, 20, 54-55).

Întrebarea nu este ce ne va scăpa din frică și din moarte, ci Cine. De aceea, soluția credinței, a încrederii și a încredințării dragostei, pe care le presupune, își păstrează caracterul permanent, chiar și, sau mai ales, în vreme de pandemie. Cuvântul psalmistului este reconfortant în acest sens:

> „Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi. La loc de pășune, acolo m-a sălășluit; la apa odihnei m-a hrănit. Sufletul meu l-a întors, povățuitu-m-a pe căile dreptății, pentru numele Lui. Că de voi și umbla în mijlocul morții, nu mă voi teme de rele; că Tu cu mine ești” (Psalmul 22, 1-4).

† BENEDICT Bistrițeanul
Episcop vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului

Arsenalul de psiho-riscuri din vremuri de pandemie: dereglări afective, regresii infantile, disfuncții relaționale în familie. *Optica medicului Giacomo Dacquino*

Arhim. Prof. Univ. Dr. Teofil TIA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Dragostea nu e doar o relație, ci o stare a ființei

Suntem născuți pentru Dragoste, și de aceea **nevoia de a iubi este în adâncul ființei noastre.** Nu există nicio etapă din viața omului în care el să nu simtă această nevoie: de a iubi și de a fi iubit; în copilărie o experimentează într-un fel, în adolescență, în alt fel. Doar la maturitate, dragostea este trăită în toate dimensiunile ei: cu mintea, adică cu întreaga inteligență, cu inima, adică angajând deplin etajul emoțional al ființei noastre, dar și la nivelul trupului biologic. La bătrânețe, în schimb, există o formă de a iubi mult distilată și profund transfigurată, căci experiența de o viață își spune cuvântul. E vârsta la care se iubește mai profund, mai tolerant, mai deschis, existând o capacitate specială de sublimare a dragostei și de transfer spre emoțional al energiilor biologice care au mai rămas. La bătrânețe se constată, cu adevărat, că **dragostea nu este doar o relație, ci o stare a ființei.** Există cupluri care doar la vârsta a treia descoperă că au o relație de intensă iubire și înțelegere, cum doar au sperat să aibă în trecut, dar pe care nu au atins-o niciodată în tinerețe.[1]

---

[1] În fiecare om există o fractură între conștient (influențat de modul de a gândi) și inconștient (care funcționează în funcție de convingerile dobândite de-a lungul copilăriei, a trecutului, în general). De aceea, chiar dacă bărbatul și femeia și-au înțeles rațional reciproc exigențele proprii, în adâncuri continuă să mențină niște rezistențe la schimbare, din cauza trecutului. De exemplu, în spatele principiului afirmat ostentativ în lumea noastră, al egalității dintre sexe, adeseori în cuplu unul dintre membri acționează precumpănitor în direcția propriei autorealizări, **a propriei „vitaminizări", în detrimentul celuilalt**. Giacomo Dacquino, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia, sul lavoro*, Mondadori, 2006, p. 57.

De-a lungul vieții, **marea dragoste se întâlnește, se pare, o singură dată**.[2] Restul relațiilor sunt conjuncturale, contextuale și trecătoare. Ele sunt generate de o reminiscentă imaturitate a indivizilor, adeseori de o confuzie între simpla atracție corporală și dragoste, sau, de multe ori, de o coincidență între nevoile narcisiste ale unuia și furnizarea de satisfacții (tocmai în direcția deficitară) de către celălalt. Lista exemplelor cuprinde multe astfel de posibile nevoi: de dependență, de protecție, de dominare etc. Dar aceste nevoi nu au nimic de-a face cu motivațiile mature care „construiesc" adevărata dragoste.

Relațiile de **îndrăgostire meteorică, de partenere** diferite, este specifică etapei adolescentine a vieții. De la 13 ani până spre 18-20 de ani, adolescentul trăiește experiențe de îndrăgostire platonică care-l exersează în direcția descoperirii și identificării adevăratei iubiri. Luând contact cu mai multe tipologii feminine, adolescentul va învăța să facă opțiunea ideală la momentul oportun. În schimb, adultul care – de-a lungul vieții – continuă să se îndrăgostească facil, schimbând partenerele, demonstrează că **este în căutarea a ceva care să-i tranchilizeze sinele.** De fapt, persoana care se îndrăgostește frecvent e ușuratică, trăiește mai mult relații de simpatie decât îndrăgostiri, și are – de obicei – un „eu" fragil, predispus la idealizări și detașare periculoasă de realitate.[3]

În aceeași categorie a imaturilor psiho-afectiv intră cei care, „îndrăgostiți perpetuu de amor", se mulțumesc să experimenteze pasiv situația de îndrăgostire suscitată în partener, evitând însă să intre într-o **relație responsabilă de cuplu**.[4] Consecința este că, din cauza acestei fobii de implicare, raportul e **predestinat**

---

[2] Giacomo Dacquino, *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva*, Mondadori, 2002, p. 89.

[3] Intră în aceeași categorie a relațiilor imature, cele „din vacanță" și cele ale oamenilor de 35-40 de ani, rămași „băieți" pentru totdeauna, pentru că ceva le-a blocat maturizarea psiho-afectivă. Adolescența lor este una „cronică" sau „infinită", căci nu se va sfârși niciodată. În latină, „adolescere" înseamnă „a crește", dar acești băieți sunt îmbolnăviți de familia de origine, fapt pentru care le place să se îndrăgostească **pentru a primi, nu pentru a dărui**. În epoca noastră, egoismul lor este bine camuflat de o crustă de educație ostentativ elitistă. Giacomo Dacquino, *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi),* Mondadori, 2013, p. 18.

[4] Mulți oameni ai zilelor noastre au **probleme de control de sine**, în sensul în care nu reușesc să se încredințeze celuilalt: de exemplu, nu au încredere în pilotul de avion, când trebuie să urce într-un avion; sau nu se pot simți securizați de tehnologie, când ar trebui să urce etajele cu un lift etc. Această imposibilitate de încredințare își are meandrele ei și în planul vieții afective. La fel s-ar putea zice și de femeile care își doresc inconștient un soț-copil, care au un comportament matern și îl reduc pe acesta la rolul de copil; în schimb, femeile care-și doresc un soț „tată" declanșează în el o atitudine hiperprotectivă. (n.n.)

să se epuizeze mai înainte de a dobândi o semnificație consistentă pentru viețile celor doi.

Uneori dragostea îi înfricoșează pe unii pentru faptul că naște o legătură cu celălalt care-i face dependenți reciproc. Există chiar și o „anxietate de *prestări servicii sentimentale*", specifică acelor adulți care, fiind **deficitari la capitolul „stimă de sine",** se cred insuficient de atractivi, și consideră că nu merită dragostea altuia. Anxietatea de anticipare (fie ea sentimentală, fie conjugală), este specifică doar ființei umane. Drept urmare, sunt incapabili să înceapă o relație care să angajeze pe deplin ambii parteneri, și dacă sunt luați pe sus de evenimente și ajung la o relație consistentă, simt că nu corespund din punct de vedere psiho-afectiv, și trăiesc relația cu perpetua angoasă a sfârșitului iminent (sau că vor fi trădați).[5]

De la îndrăgostire, la dragostea stabilă

Îndrăgostirea are loc în momentele în care **omul este disponibil dragostei**, respectiv are o deschidere afectiv-emoțională spre o altă persoană, își conștientizează nevoia de o anumită intimitate, și când – lucru important în tabloul de ansamblu al existenței – viața sa nu e alterată de dureri grave și preocupări negative majore.[6] Există și momente în viață în care îndrăgostirea este imposibilă, și aceasta deoarece ea este o experiență care **presupune**

---

[5] Este cazul acelor bărbați care se simt **inhibați sau terorizați de femeile energice de astăzi**, autonome și dinamice, realizate profesional și impunătoare în plan public, ei având o masculinitate psihologică fragilă, având probleme de identitate; aceștia, înspăimântați de femeile de vârsta lor, le percep drept „imposibil de cucerit", chiar dacă și le-ar dori. Optează, drept urmare, pentru femei mult mai tinere, fragile, dependente, vulnerabile, care agățându-se disperat de ei, îi fac să se simtă puternici, ajutându-i astfel să își depășească propriile nesiguranțe. Giacomo Dacquino, *Paura di amare. Come evitare e superare i fallimenti affettivi*, Mondadori, 2013, p. 98.

[6] Medicina are și o lectură biologistă a fenomenului: hormonii indicatori ai stresului (adrenalina, norepinefrina, corticotropina, cortizolul) blochează acțiunea oxitocinei (aceasta din urmă a fost supranumită „hormonul dragostei", ea însoțind procesele de accentuare a simpatiei și a tandreței spre partenerul de viață). În timpul procesului de îndrăgostire, **emoționalul domină raționalul,** adică emoțiile prevalează asupra rațional-cerebralului. În anumite momente subiectul se simte mai sigur, triumfător, în timp ce în altele se simte nesigur și gelos. Procesul e presărat cu gânduri obsesive și persistente: celălalt e prezent permanent în propriile dorințe și în proiectele de viață; se pot înregistra și comportamente obsesive: de verificare a mesajelor de pe celular sau a poștei electronice. Giacomo Dacquino, *Se questo e amore. Consocersi meglio per imparare a farsi amare*, Edizioni Oscar Mondadori, Milano, 2006, p. 136.

investiție de multe energii, ea detașând omul de multe angajamente sociale și obiective profesionale acute.[7]

Procesul de îndrăgostire **generează o mutare de accente**, considerată de mulți drept o **alterare a raportului cu realitatea**. De fapt, cortexul prefrontal, adică zona cerebrală responsabilă cu raționamentul, își reduce din funcții. De aceea se spune că „dragostea este oarbă". Această zicală este greșită, deoarece putem vorbi de o „orbire" doar în faza îndrăgostirii, când partenerul este idealizat; în fața ulterioară, a dragostei, partenerului i se observă imperfecțiunile, nu mai este idealizat, iar neputințele îi sunt acceptate, relația cimentându-se prin afecțiune, stimă, respect, colaborare etc.[8] Lui Plautus (255-184 î. Hr.) îi aparține expresia „dragostea e oarbă" (în comedia „Miles Gloriosus").

În etapa îndrăgostirii, celălalt este văzut ca fiind fără defecte, perfect, așa că foarte ușor se poate confunda persoana greșită cu persoana potrivită pentru căsătorie. Această etapă cunoaște o **formă de regresiune infantilă**: îndrăgostiții redevin copii, visători iresponsabili. De fapt, ori de câte ori cineva se îndrăgostește o face ca pentru prima oară: aceasta în ciuda traumelor suferite în relația anterioară. Este ca **o nevroză tranzitorie**, care adeseori predispune la minciuni, în sensul că fiecare se prezintă celuilalt în „varianta" cea mai bună, ascunzându-și părțile negative, oferind o imagine ideală despre sine.[9]

Când suntem îndrăgostiți vedem doar ceea ce ne este comod, mai exact ceea ce e în **consens cu idealizarea celuilalt**: doar ulterior, când se compară viziunea proprie cu realitatea concretă, se descoperă **imaturitățile, carențele și inestetismele celuilalt**. Uneori poți deveni foarte orgolios de puterea proprie de a-l schimba pe celălalt, păcălindu-te de propriul potențial, activându-se în

---

7 Cel care este foarte tensionat, copleșit de sarcini și urgențe profesionale, dificil va mai avea dorințe intime și dispoziție spre îndrăgostire, așa că va respinge inconștient orice oferte de romantism din exterior, va rămâne imun la subtilele declarații de dragoste la care este destinatar, se va detașa de universul dragostei pentru a trăi izolat în arealul priorităților profesionale. Giacomo Dacquino, *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva*, Mondadori, 2002, p. 178.

8 *Ibidem.*

9 Sociologii afirmă că, în medie, aproximativ jumătate din oamenii planetei noastre spun 5 minciuni pe zi (sau apelează la aproximări vecine cu minciuna). În schimb, în contextul îndrăgostirii, când se stă în preajma unei persoane care ne interesează, tendința este de a spune 3 minciuni într-un minut, și aproape 200 într-o zi. E adevărat, prin „minciună" înțelegem, în acest caz, orice relativizări ale adevărului, aproximări care ne avantajează, cosmetizări ale faptelor care conferă un plus de senzaționalism realității. (n.n.)

relație „sindromul salvatorului": îl recuperez pe partenerul de viață care este dependent de mamă, sau e sclav muncii, sau e toxicodependent, sau e infidel, sau e desfrânat. **Partenerul însă – e bine să o subliniem – nu se schimbă doar iubindu-l, pe orizontală, cu o relație de dragoste imanentă.** Puterea înnoirii și a schimbării o are doar dragostea pe verticală, de sorginte transcendentă.[10]

Toate dificultățile vor putea genera o criză a relației de cuplu, care va putea conduce la ruperea raportului, care poate fi definitivă sau nu. Din diferite motive, se poate și accepta o relație nesatisfăcătoare, o conviețuire sau un matrimoniu nefericit. Motivele? Din frica de a rămâne singuri, pentru avantaje materiale, pentru un anumit statut social etc. Dacă, dimpotrivă, constatăm că în partener prevalează aspectele pozitive, carențele pot fi acceptate, și se trece la o dragoste de mai mare intensitate și profunzime, cu mai mari șanse de longevitate.

Perioada care precedă încheierea căsătoriei ar trebui să fie folosită ca ocazie pentru o **comunicare emoțională de mare magnitudine**, pentru a deveni deplin conștienți de **rațiunile profunde ale unirii destinelor și a rămânerii împreună.** Această cimentare și conștientizare a motivelor de a rămâne împreună va fi de mare folos în viață, când alte dificultăți vor bate la poarta viețuirii în doi.[11]

Se mai cuvine să spunem că foarte multe din cele ce le-am afirmat despre îndrăgostirea imanentă, pe orizontală, între doi tineri aflați la vârsta

---

[10] Etapa îndrăgostirii, tocmai din cauza tensiunii pe care o presupune, nu poate dura decât câteva săptămîni sau luni, și în contextul de viață postmodern pare că s-a scurtat și mai mult. După această tensiune psiho-fizică se simte nevoia de stabilitate și liniște, de așezare și securitate, și se trece la faza dragostei. Trecerea la noua etapă se face gradual, etapizat, ajungându-se la o lectură mai realistă a vieții, în care se ia act de imperfecțiunile și defectele celuilalt, în anumite momente simțindu-se chiar dificultatea de a-i suporta prezența. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 45.

[11] Pentru a înțelege nuanțat și pe deplin o persoană, trebuie luate în considerare raporturile ei cu familia de origine (și raporturile inter-generaționale din respectiva familie). E indicat de la început să fie prelucrate cu înțelepciune datele concrete despre familia de proveniență, pentru minim două generații, pentru a înțelege eventualele dereglări afective ce pândesc noul cuplu (sau eventualele forme de inconfort familial posibile în noua familie). Cel care dorește să își întemeieze o familie trebuie să înțeleagă sensul dictonului latin „Talis mater, talis filia" (cu alternativa „Qualis pater, talis filius!"). Această străveche sentință populară vroia să proclame importanța conceptului de „moștenire" genetică în plan caracterologic și influența asupra copiilor pe care o are modelul matern și patern. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 28.

deplinei tinereți, sunt valabile și pentru așa-numită „îndrăgostire” transcendentă, de Dumnezeu, care survine într-un moment propice al vieții, când noi avem deschidere spre transcendent. Ea trebuie să fie urmată de dragostea stabilă, continuă, responsabilă, exprimată în comportamente evidente social: mers la Biserică, Spovedanie, Împărtășanie, integrare în viața de comunitate parohială, asumarea unei forme de jertfă spre binele colectiv etc.

Romantismul și comunicarea dragostei în arealul „web”

Femeia este mult mai romantică decât bărbatul; aceasta pentru că, de-a lungul creșterii, spre deosebire de băiat, fata rămâne mai mult timp într-un raport strâns cu mama, deprinzând de la aceasta responsabilitățile ce țin de femeie într-o anumită cultură; de aceea beneficiază de o **mai bună identificare cu modelul matern**.[12]

În ceea ce îl privește pe bărbat, epoca noastră înregistrează o subtilă întoarcere la romantism, în special la adolescenți și la cei aflați la prima maturitate, ca o reacție la **consumismul ce a penetrat și arealul sexualității**. Generația ce are astăzi între 30 și 50 de ani a primit o educație care eticheta exprimarea emoțiilor drept „gest” feminin, drept practică compromițătoare pentru un bărbat, chiar devirilizantă; de aceea, mulți dintre exponenții acestei generații consideră că sentimentele nu trebuie exteriorizate, comunicate, ci camuflate, tăinuite. Lucrurile au fost valabile cam până în urmă cu mai bine de un deceniu: universul sentimentelor (și exprimarea lor) era considerat „teritoriu” feminin, lucru specific femeilor, așa că jumătate din omenire, bărbații, a fost, de-a lungul a secole, amputată de **dreptul la exprimarea emoțională.**[13]

---

[12] În plus, ne avertizează biochimia, ea are de 10 ori mai puțin testosteron în sânge, hormonul care predispune la agresivitate. Medicina mai conchide că femeia are un superior control al agresivității deoarece este mai bine înzestrată la capitolul „cortex prefrontal”, partea cerebrală care are în gestionare afectele; și, la urma urmelor, întrucât ea generează viața, îi este mult mai spontan decât bărbatului să o conserve și să protejeze, nu să o distrugă. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 47.

[13] De aceea, și astăzi mulți bărbați nu reușesc să își exprime corespunzător dragostea în relația conjugală, pentru că sunt **fii ai unor părinți hipoafectivi;** alții, în schimb, sunt caracterizați de un apetit de a domina și chiar poseda, care e în contrast cu fenomenul de emancipare feminină ce caracterizează lumea și cultura noastră. (n.n.)

Comunicarea dragostei[14] a devenit mai dificilă în lumea noastră pentru că **raporturile inter-personale au devenit tot mai mult intermediate de tehnologie;** de exemplu, ceea ce constituia fenomenul desemnat prin expresia „a face curte", este actualmente substituit de „tatonări" pe web. Trăim în epoca globalizării, a digitalizării, a virtualului, a rețelelor sociale, network, de aceea, aproape jumătate din omenire frecventează „ciber"-spațiul. Multe cupluri se întâlnesc în rețea, iar spațiul web e sufocat de relații eșuate. Tehnologia a produs **mutații substanțiale în maniera de realizare a raporturilor și în limbaj**.[15]

Astăzi, **unii se și îndrăgostesc, și întrețin o relație și apoi o și rup pe Facebook**. Nu trebuie uitat că internetul alimentează și trădările din viața de cuplu, deoarece facilitatea de a contacta noi persoane (cu profilul lor) creează mai multe ocazii de „seducție".[16] Din păcate, mulți utilizatori sunt imaturi din punct de vedere psiho-afectiv, și apelează la internet pentru 1. **a-și hrăni infantilismul**[17]: își satisfac voyeurismul latent spionând ce fac alții și ce s-a mai schimbat în viața lor; 2. pentru a-și satisface narcisismul propriu, respectiv pentru a expune ce mai fac și ce le place, sau pentru a-și satisface nevoia de

---

[14] Exclusiv prin web se iubește rău, într-o manieră imatură. Te destăinui la străini, iar nu la cel care îți este aproape, renunți la plăcerea descoperirii etapizate și a cuceririi, grăbindu-te să ajungi în goană nebună la concluzie. Așa este sărăcită dragostea, privând-o de complicitate, de poezie, de stupoare, chiar și de pudoare, uitând că dragostea nu doar ne precedă, dar ne și urmează, dincolo de moarte. Ea dă substanță și conținut vieții noastre, și doar ea ne poate face fericiți. De aceea, trebuie tratată ca pe cea mai serioasă realitate a vieții. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 48.

[15] De exemplu, Internetul schimbă regulile comunicării și ale modului de a inter-relaționa, întrucât face mult mai ușoară prima etapă a relației de dragoste, respectiv seducția primară, în care este mult mai ușor să îți înfrângi timiditatea și frica de a fi refuzat. Statisticile ne spun că rețelele sociale au demonstrat o scădere cu 10% a nivelului cortizolului, hormonul stresului, la utilizatori, și o creștere cu 13,2% a oxitocinei, hormonul care provoacă sentimentul de bunăstare psiho-fizică. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 57.

[16] O treime dintre divorțuri are loc din cauza infidelităților, a „trădărilor" online. Infidelitatea cibernetică se tot răspândește, fapt demonstrat cu probe legale, în justiție, cu mărturii de tip „screen-print", cu mesaje și chat-uri. Folosit rațional, internetul ajută enorm. (n.n.)

[17] Arareori câte o interacțiune din spațiul web evoluează spre căsătorie. Dar riscuri multe rămân: e o iluzie să crezi că vei putea trăi în viața de zi cu zi cu senzațiile experimentate în lumea chat-ului. Atât timp cât un tânăr crede că poate să fie seductiv prin piercing-uri, tatuaje și expunerea buricului, el rămâne prizonier relațiilor superficiale. În rândul „poporului" Facebook se găsesc din abundență imaturi psihoafectiv predispuși chiar și spre pornografie. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 58.

afecțiune și stimă, ignorând faptul că, **recurgând la rețelele sociale, se pierde raportul viu cu celălalt[18],** compus din dialogul privirilor, limbajul corpului (de exemplu, postura), curajul psiho-emoțional de a spune anumite lucruri în față; se mai pierde conștiința valorii tăcerii, deoarece sunt lucruri care se înțeleg mai bine în liniște, deoarece în anumite situații este mai bine să nu spui nimic, căci **o reciprocă apartenență nu are nevoie de cuvinte, ci se simte.[19]**

Patologii subtile în inconștientul femeii: „Mamă, da!"; „Soție, nu!"

Multe femei, din momentul nașterii, **transferă accentul de pe statutul de „soție", pe cel de „mamă", cultivându-și vocația maternă (nu în consonanță ci) în detrimentul celei maritale**. Uneori fac acest lucru spectacular, ostentativ, proclamându-și public opțiunea, considerată foarte inteligentă. Alteori, o fac cu multă discreție. Mutarea interesului de pe „conjugal", pe „maternal" poate naște conflicte în cuplu; cu cât conflictele cu soțul se accentuează și comunicarea devine mai deficitară, cu atât ea are tendința să-și intensifice relația cu fiul în detrimentul soțului, devenind tot mai mult „mamă" și tot mai puțin „soție".[20]

---

[18] Experiențele clinice mai demonstrează faptul că Facebook-ul poate fi chiar periculos când o relație se încheie, pentru că este ușor să aluneci într-o spirală obsesivă care te determină să spionezi pe „fostul" sau pe „fosta", să îi urmărești postările, să-i verifici noile cunoștințe, să-i privești noile fotografii, alimentându-ți durerea unei pierderi afective. Consecințele sunt: diminuarea stimei de sine și perpetuarea unei stări unilaterale de îndrăgostire, fără viitor. Este deci nociv să rămâi prea „în conexiune" la sfârșitul unei „relații": așa rețeaua îți va deveni „cutie permanentă de rezonanță" a unei experiențe dureroase. *Ibidem,* p. 60.

[19] Atunci când contactului virtual îi urmează întâlnirea reală între doi parteneri, dinamica e, de obicei, aceasta: frecvente relații de scurtă durată, cel mai probabil întâlniri cu valențe intime, fără angajare emoțională. Specialiștii le numesc mai corect „prietenii sexuale", iar nu relații de dragoste, interacțiuni meteorice, fulgerătoare, iar nu legături profunde și de durată. Peste 70% dintre întâlnirile web se concretizează într-o aventură, doar restul de 30% se continuă într-o relație mai de durată. Dar și aceste relații stau sub semnul perisabilului. Cele mai multe au drept obiectiv așa-numitul „trofeu narcisist": „L-am făcut să se îndrăgostească de mine!", și nicidecum construcția unui proiect de viață comun. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 59.

[20] E o mișcare periculoasă care, nesesizată și necorectată la timp, duce atât la ruinarea căsniciei, cât și a viitorului copilului. Se compromite sănătatea psiho-emoțională a viitorului adult. În plus, e o cădere din regula ortodoxă a dragostei, care presupune „incluziune", iar nu „excluziune". (n.n.)

Dedicarea exclusivă a mamei copilului și dorința de a corespunde perfect tuturor nevoilor acestuia produce **un dezechilibru în relația cu soțul**; ea se îndepărtează inconștient de soț **reconstruindu-și viața exclusiv în raport cu copilul**, de care se leagă într-o manieră fuzională, și, ca urmare, patologică. Drept consecință, viața conjugală devine tot mai precară, uneori dispărând total: termenul englez sugestiv este „sexless". Situația trădează o problemă mai veche, nevindecată, din copilărie, a recentei mame.

Această patologie se construiește pe convingerea (mărturisită public sau nu) că doar **mama e dotată cu instinct matern**, doar ea are un rol important în creșterea copilului, rolul patern fiind nesemnificativ; drept urmare, e subevaluat sau complet contestat. Convingerea aceasta greșită, devenită adevărată ideologie, ignoră marele adevăr că, începând cu zămislirea și continuând cu viața intra-uterină, e nevoie de prezența, participarea și **disponibilitatea ambelor figuri parentale**, întrucât și tatăl este indispensabil pentru o bună formare și creștere a nou-născutului, urmând chiar o etapă în care figura lui devine de importanță capitală. În funcție de etapa de viață și de dezvoltare a copilului, rolul mamei sau al tatălui dobândește un plus de consistență, acestea două împletindu-se și reciproc completându-se.[21]

Unele mame au o gândire grandioasă, magică, de atotputernicie, megalomanică, considerând că sunt **auto-suficiente pentru creșterea corespunzătoare** a copilului, uneori evacuând din perimetrul existențial al copilului și pe bunici. Astfel de mame, în ciuda intențiilor bune, **distrug – pe termen lung – robustețea psiho-emoțională a copilului**, compromițându-i bunăstarea psihică pe termen lung. Se comportă ca un copil aflat în faza gândirii magice omnipotente, potrivit căreia se poate întâmpla tot ceea ce el dorește și se poate evita tot ceea ce el nu dorește. După vârsta de 8 ani acest

---

[21] Există și cazuri în care copilul trebuie crescut doar de mamă, dar acestea sunt excepții, contextul obligă în această direcție, ele nefiind normative. Dar grav este când mamele îl evacuează pe soț din procesul de creștere și formare a copilului, considerându-se doar pe ele importante, eliminând disponibilitatea exprimată de tată în această direcție. Ele consideră greșit că paternitatea trebuie să se exprime doar economic, prin infuzia de resurse financiare în familie, pe care să le gestioneze tot femeia, după cum ea consideră. Toate aceste optici de viață și acțiuni maschează grave carențe în dragoste și în viziunea ortodoxă asupra vieții de familie. **În situațiile de viață normale, sănătoase, parentalul nu are voie să excludă conjugalul**! Doar dacă mama este atinsă deja de o nevroză, va încerca să ducă lucrurile în această direcție, iar datoria tatălui e să intervină corectiv. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 79.

mod imatur de a gândi dispare, dar reminiscențe, mici doze, supraviețuiesc în viitorul adult.[22]

Așa că unele femei se blochează în această fază infantilă și consideră cu îngâmfare că pot să-și crească copilul singure; în **inconștientul lor tronează o mare ostilitate față de figura paternă,** ostilitate proiectată asupra tuturor bărbaților, inclusiv asupra soțului. Se refugiază, deci, într-o legătură foarte strânsă cu propriul fiul, fără a se lăsa temperate de propriul soț, pe care-l exclud agresiv din panoramă; în binomul mamă-fiu se regăsește, fără ca femeia să-și dea seama**, o iubire perversă de sine**, un egoism exaltat, căci ea vede în copil doar **o prelungire a propriului sine**, o re-editare a eului ei, **iubindu-se în fiu pe ea însăși!** [23]

Concluzionând, vom spune că **pentru o mamă maturizată psiho-afectiv** copilul e o mare împlinire, o completare maiestuoasă a propriei imagini, dar nu o nevoie de confirmare; în schimb, pentru una imatură, rolul de „mamă" nu se poate realiza concomitent cu cel de soție. În aceste cazuri, ea are nevoie de psihoterapie de suport care să corecteze starea de lucruri toxică, stare nocivă cu efecte grave asupra micuțului, a viitorului adult. **Maternalul fără conjugal** este exprimarea evidentă a unei nevoi infantile narcisiste, cum se întâmplă la fetițele care se joacă cu păpușa fără să se gândească la existența vreunui tătic.

„Ofilirea" copilului prin hiper-protecție maternă

Orice copil este un nou proiect de viață. Creșterea psihologică a copilului se realizează prin intermediul unei **detașări progresive de părinți**, și aceasta începe deja prin pregătirea nașterii de către viitoarea mamă. Viitoarele

[22] Este cazul acelor adolescente care, deși cunosc teoretic procesul biologic al zămislirii și realitățile contraceptive, acționează iresponsabil, în virtutea dictonului: „Mie..., nu mi se poate întâmpla!" și rămân însărcinate pe la 16 ani. La fel pățesc tinerele anorexice, care sunt tot victimele unei gândiri omnipotente, care se comportă ca și când propriul trup nu ar fi al lor, deoarece au o percepție nerealistă a propriei imagini corporale: sunt foarte slabe, subnutrite radical, dar li se pare că sunt prea grase. Tot o reminiscență a gândirii omnipotente se manifestă și în pretenția unor femei de peste 60 de ani care doresc să devină mame cu un ovul împrumutat, deși de mai mult de un deceniu au avut experiența – cum spune Sfânta Scriptură în Vechiul Testament, „încetării rânduielilor femeiești". (n.n.)

[23] În plus, prin copil n-a făcut altceva decât să-și verifice propria identitate de femeie, constatând că l-a născut și zămislit, fapt ce-i confirmă identitatea feminină contestată cândva de cineva (sau pusă în dubiu de ea însăși, pe traseul vieții). (n.n.)

mame fac exerciții anterior nașterii și se predispun psihologic nu doar pentru momentul dificil al venirii pe lume a noii ființe umane, ci fac și exerciții de relaxare și respirație, anticipând demersul de separare psihologică de copilaș.[24]

Unii copii sunt adevărați „suverani” ai familiilor lor, mai ales dacă acestea sunt bogate, și cresc având „lumea întreagă la picioare”. Responsabilitatea pentru imaturitatea psiho-afectivă prelungită a unui adolescent o are tocmai tatăl și mama, de obicei **tatăl oferind prea mulți bani și prea puțină prezență, iar mama prea multă dedicare, sufocantă și ștrangulantă pentru copil**, și prea puține inițiative. Acestea vor favoriza blocajul pe adolescență al copilului; părinții se vor simți importanți și necesari prin prelungirea prezenței copilului în casă. Fiul va lua statutul de consolator al „nefericirii mamei”. Acesta este doar unul din scenariile posibile.

Acești copii cresc fără vigoare, **ofiliți de hiper-protecția maternă**. Unele mame au acest unic scop: să hiper-protejeze. Acești copii nu se mai pot maturiza psihic și nu mai părăsesc domiciliul familiei de origine, aceasta devenind pentru ei o **„agenție de servicii”, promptă se furnizeze toate serviciile necesare**, de la micul dejun, la cămașa călcată în fiecare dimineață. Acești tineri nu mai devin autonomi, convinși fiind că **au dreptul de a fi menținuți**, sub toate aspectele, de părinți. Ajung subiecți inactivi care nici nu studiază, nici nu muncesc: conceptul englez relevant este „neet”. La acești imaturi face referință neologismul „adolescență cronică”, o categorie de tineri care nu au luat în seamă cele cinci criterii care caracterizează trecerea la vârsta adultă: 1. Finalizarea studiilor; 2. Independență financiară; 3. Părăsirea casei natale; 4. Căsătorie; 5. Nașterea unui copil.

Sunt subiecți victime ale **neo-fobiei, adică au o reacție negativă la orice noutate**, refuzând sistematic să trăiască noi experiențe, și acceptând doar

[24] „A educa” derivă de la latinescul „educo-educare”, care înseamnă a alimenta, a crește (plante sau animale). Având înțelesuri asemănătoare, întâlnim la francezi, în secolul al XVI-lea, termenul „education”, în simetrie cu cel românesc, „educație”. Acesta mai înseamnă: a duce, a conduce, a scoate. Se consideră că ambele traiecte etimologice sunt relevante. Termenul mai poate însemna „a merge înainte”, „a însoți”, a oferi un „eu” auxiliar. Viața va oferi noii făpturi, în ciuda dorinței părinților de a-l scuti, dezamăgiri, frustrări, înfrângeri, și în fața acestor evenimente dureroase, dintru început, copilul trebuie învățat să se antreneze. Părinții anxioși și hiperprotectivi vor încetini creșterea psihologică a copiilor, făcându-i nesiguri și leneși, obstacolându-le obținerea independenței psihice și a capacității de a rezolva pe cont propriu problemele existențiale. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 33.

experiențe parțiale. Dacă un major nu e motivat să-și **construiască un viitor personal**, înseamnă că **ceva nu a funcționat de-a lungul procesului său formativ-educativ**. Acești copii rămân plini de respect, dar **nu se eliberează interior de „preaputernica" mamă.** Nu au reușit să crească psiho-afectiv, nu s-au autonomizat, au rămas la dispoziția altora și a evenimentelor exterioare. Carent la capitolul „stimă de sine", această tipologie de om rămas copil se încrede în alții pentru a obține aprobare și directive clare de acțiune. Stima de sine pe care o are este precum o anvelopă perforată, care trebuie permanent umflată prin multă grijă din partea familiei de origine.[25]

Ei ajung să se mulțumească doar cu dragostea mamei, considerând că nu au nevoie de altă dragoste pentru a fi fericiți: chiar dobândesc **convingerea că cel care se îndrăgostește și iubește, o face din slăbiciune**. Ei vor proclama existența unui contrast între morala religioasă și comportamentul sexual, răspândind ideea greșită că religia ar fi un factor inhibitor al tendințelor fiziologice normale.[26]

Iubirea este izvor de bucurie dar presupune și o grijă: aceea de a nu pierde dragostea celui iubit. Pentru aceasta e necesară o identitate (masculină sau feminină) bine consolidată, iar copilul prea atașat de mamă, moștenind o mentalitate de „single", nu este **o garanție a stabilității și nici a longevității unei relații.** După un blocaj sau un retard în creșterea psiho-emoțională, se poate recupera întârzierea prin stăruință și conștientizare, prin rugăciune și psihoterapie.[27]

---

[25] Acești copii sunt crescuți de mamele lor după un model educativ centrat pe o unică și hegemonică preocupare: „Oare, ce va zice lumea?". Unicul obiectiv va fi cel de a plăcea lumii, conformismul la pretențiile altora, neglijându-se propriile nevoi. Aceștia devin îmbolnăviți de sindromul „examenului perpetuu", atribuindu-și lor înșiși o valoare numai dacă vor fi confirmați de profesori și de alte autorități investite cu putere de evaluare. Giacomo dacquino, *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi)*, Mondadori, 2013, p. 18.

[26] În spațiul occidental această opinie s-a răspândit foarte mult, deoarece **climatul pro-erotic și permisivismul etic** proclamă drept licită orice formă de satisfacere a tendințelor impulsive, iar toate regulile sunt etichetate drept „represive". Un astfel de copil este constrâns de mamă să ia locul tatălui, așa că se va lega într-o manieră patologică de ea. (n.n.)

[27] Orice tată sau mamă ar trebui să se întrebe: cât de mult am împiedicat dobândirea independenței psihologice a propriilor copii, și cât de mult am facilitat-o? Sunt ei pregătiți pentru viață sau vor trebui să recupereze câteva handicapuri pe care noi, părinții, le-am construit în viața lor? În emisiunea viitoare ne vom opri asupra disfuncțiilor afective din familie, cu efecte toxice pe termen lung asupra copiilor. (n.n.)

Prioritate a familiei: oxigenarea vieții cu dragoste

Ființa umană își găsește sensul vieții doar în iubire. Fără iubire, existența pare searbădă, pustiită de logică, nearticulată. Iubind, viața devine policromă, savuroasă, vrednică de a fi trăită. Această problemă, a sensului vieții, nu și-o pun animalele, făpturi programate de Dumnezeu spre a trăi și a se înmulți, făpturi subordonate omului și al căror sens se împlinește tot prin om.

Există o iubire pe care o experimentăm, pe care o gestionăm exclusiv „pe orizontală”, la etajul imanent al existenței. Dar există și o iubire pe verticală, pe care o găsim pe verticala spiritului, pe care Biserica ne-o revarsă în viață, pentru că ea e generată de Dumnezeu. Dar, oare, prima formă de iubire, pe orizontală, nu derivă tot de la Dumnezeu? Doar că pe aceasta, fiind de o mai mică intensitate, avem tendința să o considerăm doar o energie care dinamizează raporturile dintre oameni. Ea e emanată, de fapt, tot de Dumnezeu, și în spatele ei se află tot El, într-o formă foarte discretă. Există deci nuanțe ale iubirii și forme diferite de a iubi.

Învățătura Bisericii spune foarte frumos că unde este energia este și Persoana emițătorului, și unde este Persoana, este deja și energia. Ele sunt inseparabile. Dacă acest adevăr l-am recunoaște zi de zi, mult mai înduhovnicită ar fi viața noastră. Dumnezeu este prezent subtil în orice gest de iubire, și o energie demonică se află în orice gest nevrotic de respingere a dragostei, de refuz al iubirii.

Marea problemă a contemporaneității este că oamenii nu mai pot să iubească spontan, natural, fără dificultăți. Cu cât omul este mai decăzut, cu atât întâlnește mai mari dificultăți în a iubi. Fie are predispoziție spre a respinge, a urî, a invidia, fie spre a se enerva, fie ființa lui este copleșită de frici, care-i parazitează și paralizează puterea de a iubi. Nu întâmplător, un sfânt părinte al Bisericii a spus că opusul dragostei nu este ura, ci este frica. Iar lumea noastră pare, de multe ori, a fi la dispoziția flămândă a fricilor, angoaselor, anxietăților, a atacurilor de panică. Frica a invadat omenirea contemporană pentru că ea nu mai știe să iubească. Când iubești, dispare frica și ai puterea de a interveni în favoarea celui iubit fără a-ți mai fi frică de nimic.

Trăim într-o epocă calificată de mulți drept post-ideologică, pentru că s-a prăbușit ideologia comunist-atee ce a dominat tot spațiul estic pentru aproape un secol (în cazul rușilor) și pentru aproape jumătate de veac (în cazul popoarelor Europei răsăritene). Și totuși, au apărut alte ideologii în societatea

postmodernă, precum consumismul: adică convingeri comune, publice, liber asumate, în care lumea crede cu îndârjire și le urmează în consecințele lor practice. Una dintre ele spune că fericiți vom fi dacă din punct de vedere material ne va merge foarte bine și nu ne va lipsi nimic.[28]

Doar omul duhovnicesc e capabil să se smulgă din această vrajă, să iasă de sub hipnoza colectivă. Majoritatea oamenilor optează pentru varianta cea mai comodă, care este și cea mai superficială: televizorul merge singur prin încăperi, iar mintea umană, etajul cognitiv, are permanent ceva de digerat, chiar dacă foarte superficial; magazinele fac oferte și reduceri așa că mulți cumpără lucruri de care nu au nevoie, doar pentru că sunt la reducere, așa că nu le vor folosi, poate, niciodată; oamenii devin tot mai puțin profunzi, tot mai indiferenți, tot mai competitivi și agresivi, încetinind sau chiar blocând astfel enorm procesul de proprie creștere interioară și maturizare psiho-afectivă[29], adică afectându-și negativ capacitatea de creștere în iubire.

Inima – organ de cunoaștere

Dacă în trecut discreția era foarte apreciată, astăzi expunerea agresivă și ostentativă, uneori chiar nerușinarea este aplaudată. Unii își expun cu mândrie propriile imaturități, ridicându-le la rangul de modele de viață. Trăim deci o criză a sentimentelor, experimentăm o perioadă de confuzie în planul emoționalului pozitiv. **Nu întotdeauna progresul exterior, tehnologic, determină și un progres interior, uman.** Evoluția tehnologică parcă a chiar facilitat expansiunea modelelor negative în societate. Dacă, în trecut, modelele de referință erau uneori prea rigid preluate, astăzi par a fi complet dizolvate în

---

[28] Așa că trupul omenesc, corpul, a devenit o marfă în societatea consumului industrializat și sistematic creditat public. 85% din publicitate privește trupescul, cu o focalizare specială pe sexualitate. Se constată un continuu bombardament al simțurilor, o concentrare pe stimuli, o avalanșă de informații, o ofertă copleșitoare de comunicare care nu îți mai dau răgaz pentru a te opri și a gândi. Bulversarea dictată din exterior nu favorizează mersul la esențe și nu hrănește viața interioară. (n.n.)

[29] Puseuri narcisiste și izbucniri episodice de egocentrism, sub presiunea modelelor tv zdruncină corectul și sănătosul raport cu noi înșine, cu alții și cu lumea din jur, adică cu materialitatea în general, reducând oamenii la **un număr infinit de mici de „eu"-uri, care au mari dificultăți să formeze un „Noi".** Narcisismul contaminează amplificând pofta de notorietate, de vizibilitate publică, hrănind apetitul de reflectoare în lumina cărora să se poată defila. Giacomo Dacquino, *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva*, Mondadori, 2002, p. 89.

conștiința comună. Termeni foarte suculenți și sugestivi în trecut precum: „responsabilitate”, „respect”, „datorie”, „implicare” astăzi sunt luați în derâdere, ca și când ar face trimitere la realități demodate, depășite, chiar pricină de retard social, piedici în calea realizării de sine în noul context.[30]

Așa se face că luăm contact, zi de zi, cu relații de dragoste mai mult mediatizate decât realmente trăite, mai mult transformate în imagine publică decât construite în realul cotidian. La fel, sexualitatea e târâtă în spațiul public fără menajamente, fără reținere, uitându-se că intimitatea are un alt statut în viața oamenilor. În plus, oamenii sunt invitați la o sexualitate depersonalizată, consumată online. Iar **cuplul odată format e invitat spre o relație de dragoste cu accent pe instinct, iar nu pe sentiment**, fapt ce-i determină pe cei doi să rămână împreună **atât timp cât totul merge foarte bine**. Cum intervine ceva perturbator, relația se rupe și dragostea se stinge, instantaneu. De aceea, dragostea care se oferă celuilalt nu satisface nevoile lui, și dragostea căreia îi ești destinatar nu corespunde exigențelor tale. Constați că nu ești iubit cum îți dorești să fii iubit și nu poți iubi precum celălalt așteaptă.

Nu doar creierul, ci **și inima este un organ de cunoaștere**. Acest lucru îl ignoră însă universul neuroștiințelor, atât tomografiile cât și Rezonanța Magnetică mulțumindu-se cu analiza funcționării fiziologice a creierului, ignorând dinamicile afective și mecanismele emoționale prezente în adâncul nostru. Disfuncțiunile din arealul sentimentelor au fost dintotdeauna un capitol neglijat sau periferizat al psihiatriei tradiționale, care s-a îngrijit de rațiune și nu de inimă, de gânduri nu de emoții, considerate, în trecut, „chestii de-ale femeilor”.[31]

Imaturitatea psiho-afectivă[32] este cel mai mare pericol pentru dragoste, este ucigașa iubirii, este o criminală ce stă la pândă pentru a genera nefericire,

---

[30] Mintea oamenilor e murdărită și ocupată de lucruri care poartă pecetea efemerului radical: intrigi specifice revistelor de scandal ce invadează și spațiul face-book și al știrilor de primă pagină pe internet, ce propun imagini la limita pornografiei, îți aduc la cunoștință ultima relație a vreunei celebre nulități, încercând să-i transforme pe toți cititorii în mediocrități ce privesc pe gaura cheii în viețile altora. (n.n.)

[31] Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 99.

[32] Extrem de important de știut este faptul că **istoria unei familii este produsul tipului de legătură de dragoste** care s-a instaurat între bărbat și femeie când ei s-au întâlnit. Aceasta pentru că familia își află începuturile în dragostea de cuplu, iar dacă această legătură este

a devora afectivitatea și a distruge longevitatea dragostei. De aceea este atât de important să învățăm să iubim sănătos, eliberator, sfințitor. Niciodată nu a fost necesară o grijă aparte de familie ca astăzi, căci **familia este prima structură de iubire, iar ea este marea bolnavă a societății noastre**.[33] Iar când familia este bolnavă, bolnavă este și societatea. Când celula canceroasă apare, apare ulterior și tumora, și întreg organul respectiv e afectat. Iar faza ulterioară e metastazierea, expansiunea malefică a răului în întreg.

Concluzie: Diagnosticarea modurilor deficitare de a iubi, urgență terapeutică

Actualul cuplu postmodern, „emancipat" și non-conformist până la absurd, nu **prea mai suportă „datorii" și sacrificii**, pretinzând doar plăcere și distracție. De aceea, nu depune eforturi pentru asigurarea conviețuirii pe termen lung, ci se concentrează exclusiv pe bucuriile pe care le poate furniza prezentul. Așa că, atunci când se „epuizează" dragostea, fundamentată pe trăiri emoționale superficiale și pe senzații trupești, se termină și cu angajamentul matrimonial. Mulți fac pasul căsătoriei dintr-o nevoie de siguranță și de protecție, după ce au cedat nevoii de auto-evacuare din familia de origine.[34]

Căsătoriile longevive, cuplurile „inoxidabile" care au făcut față unor decenii întregi de conviețuire, sunt tot mai puține. În Europa divorțează

---

imatură din punct de vedere psiho-afectiv, consecințele sunt previzibile: separare, divorț și traume pentru copii, mai ales dacă sunt minori. *Ibidem.*

[33] Nu e de mirare deci, când ulterioara generație, tinerii, sunt afectați, plătind pe propria piele omisiunile, deficiențele și nesinceritățile adulților. Dragostea falsă, de carton, ipocrită, a adulților va contorsiona viziunea despre viață a viitoarei generații și îi va mutila viitorul. Noi suntem artizanii destinului copiilor noștri, și acționăm – fără să ne dăm seama, cu strategii emoționale, bine puse la punct, din inconștient, dacă nu ne asumăm o viață religioasă care poate aduce la nivel conștient, la lumină, tendințele și programările din familia de origine. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 99.

[34] Cel mai adesea, odată ajunsă îndrăgostirea la apogeu, se epuizează și motivele pentru conviețuire. O concepție imatură despre libertate se afirmă tot mai mult în plan public, și ea are drept lozincă formula: „Am dreptul să fac tot ce vreau!"; această viziune e însoțită de alte multe alte convingeri greșite, precum aceea că îți poți schimba părerea ori de câte ori vrei, fără să îți pese de consecințele acestei fluctuații asupra celor din jurul tău. Fără o dragoste matură, dobândită etapizat, e imposibil un angajament conjugal pe termen lung. *Ibidem.*

aproximativ un milion de oameni pe an, și doar o parte dintre aceștia mai reușesc ulterior să își refacă o viață de familie. **Crește deci numărul așa-numiților „single”,** o mare parte dintre aceștia însă practicând o solitudine nevrotică[35], în sensul că singurătatea lor se naște din incapacitatea de a iubi, din lipsa maturității psihice capabile să nutrească dragoste față de cineva.[36]

Nu ajută în dragoste **nici masculinitatea ostentativă, nici feminitatea agresivă**; o greșită înțelegere a emancipării femeii poate împinge spre a se asimila modelul masculin, care este mai puternic din punct de vedere social, dar mai slab sub aspect psihologic. Va urma o competiție între „egali”[37] care va face tot mai dificilă conviețuirea.

Deci, astăzi, căsătoriile sunt amenințate de un hedonism exasperat promovat prin mass-media, care conduce la **a considera plăcerea trupească un drept absolut, desprinzând-o de afectivitate** și de responsabilitate. Această mentalitate predispune spre **căutarea unei fericiri individuale**, detașate ferm de exigențele partenerului, amenințând empatia de cuplu și rezonanța emoțională reciprocă. Este **un mod de a iubi schimonosit, deficitar**, amputat de conținut, deoarece nu e pusă în conexiune mintea cu inima și cu trupul, adică raționalitatea cu sentimentele și cu instinctualul.

Sentimentele înalte și nobile de dragoste, înțelegere, armonie, sunt cele mai agresate în vremurile noastre, existând subtil sau explicit nenumărate tentative de contorsionare a lor, de malformare și mutilare. Aceste sentimente sunt instrumentalizate în universul comerțului, pe ele le banalizează, degradându-le, mass-media, pe ele le reduce la sexualitate, erotism și

[35] Aceștia au simptome de genul: atacuri de bulimie, o foame nervoasă perpetuă, shopping excesiv ca formă de autogratificare compensatoare, grijă obsesivă pentru un animal sau o plantă de casă. (n.n.)

[36] Grija obsesivă se concentrează pe elemente ce dobândesc un antropomorfism exagerat, ca și când acestea ar fi adevărate ființe umane; un exemplu grăitor este atunci când iubești câinele într-atât, încât îl lași permanent să doarmă cu tine în același pat. (n.n.)

[37] Autonomia femeii este negativă atunci când ea nu-i comunică bărbatului propriile trăiri emoționale, preferând să vorbească despre acestea cu un coleg de serviciu, născându-se astfel riscul de infidelitate conjugală. Acasă, în mod special când există copii, se diminuează timpul pentru dialog între soți, pentru că modul de repartizare a sarcinilor în gospodărie e în defavoarea femeii; tatăl oferă, de obicei, copiilor, mai puțin timp, formarea rămânând, cu precădere, în sarcina mamei. Autonomia femeii în cuplu este pozitivă când îi permite acesteia să nu trăiască doar în funcție de bărbat, deci când îi permite acesteia să-și modeleze și să mențină o identitate fără a depinde total sau a se lăsa anulată de partener. Giacomo Dacquino, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014, p. 99.

hedonism consumismul postmodern. Cum le putem apăra, cum le putem invita în viața noastră, cum le putem regăsi în forme pure? Cu cât mai mult le coborâm în viața noastră, cu atât mai fericiți vom fi. Ele dau sens vieții noastre, și noi vom deveni fericiți când ne împlinim sensul.

Bibliografie

Giacomo Dacquino, *Se questo e amore. Consocersi meglio per imparare a farsi amare,* Edizioni Oscar Mondadori, Milano, 2006.

Idem, *Bisogno d'amore. Superare l'immaturità psicoaffettiva*, Mondadori, 2002.

Idem, *Cartella F/16. Diario din una nevrosi*, SEI, Torino, 1976.

Idem, *Credere e amare*, Mondadori, 2000.

Idem, *Educazione psicoaffettiva*, Edit. Borla, Torino, 1972.

Idem, *Guarire l'amore. Strategie di speranza per la famiglia di oggi*, San Paolo Edizioni, 2014.

Idem, *Impara a dire ti amo (prima che sia troppo tardi),* Mondadori, 2013.

Idem, *Legami d'amore. Come uscire dall'isolamento affettivo*, Mondadori, 1998.

Idem, *Liberta' di invechiare. Un'arte che si impara,* Societa' Editrice Internazionale, Torino, 1992.

Idem, *Paura di amare. Come evitare e superare i fallimenti affettivi*, Mondadori, 2013.

Idem, *Relazioni difficili. Trovare la via della serenità nell'amore, nella sessualità, in famiglia*, sul lavoro, Mondadori, 2006.

Idem, *Psicologia dell'automobilista. L'auto come partner, nel conscio e nell'inconscio*, De Agostini, 1989.

Coronavirus
între „încercare” și „reflecție” teologică

Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian TOFANĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Nu intenționez, prin ceea ce scriu, să mă suprapun specialiștilor: medici, virusologi, cercetători etc. Nici vorbă! Nu am competența profesională în acest sens, și nici nu doresc să epatez.

Ceea ce doresc, și îmi propun, este doar să reflectăm puțin împreună, la ceea ce trăim acum, și din alte perspective decât cele pe care le auzim clipă de clipă de pe buzele multora: unii vorbind „de-acasă”, adică știind ce spun, alții doar semănând cuvinte.

Poate că așa, ne vom putea raporta la noi înșine și altfel, în aceste stări de totală degringoladă instalată la toate nivelele vieții sociale, decât o facem în mod obișnuit.

Traversăm cu toții, în aceste zile, o perioadă grea, trăim clipe de coșmar, nu doar la nivel individual și comunitar ci, așa cum vedem, și la nivel mondial, ceea ce e foarte trist.

Foarte des auzim, zi de zi, tot felul de caracterizări ale situației în care ne găsim acum, unele realiste, altele mai puțin, și anume: provocare, criză, amenințare, înscenare, război etc. Analizate toate, în ceea ce se definește sensul lor, par a fi corecte, deși, pentru multe se mai găsește, încă, din plin, loc de interpretare.

1. Coronavirus și puterea credinței

Dincolo de toate acestea, eu aș caracteriza, însă, pandemia Coronavirus ca fiind și o profundă **încercare, o provocare** a fiecăruia dintre noi, nu atât la nivel exterior, vizând trupul, cât la cel interior, vizând ***sufletul, credința, omul religios din noi.***

Din această situație, indiferent cum o caracterizăm, vom ieși, și sperăm, cât mai repede. Medicina face eforturi mari, în acest sens, și nu numai ea, iar noi trebuie să fim ascultători, înțelepți, calmi, urmând sfaturile și prescripțiile celor responsabili cu gestionarea crizei.

Însă, pe lângă toate acestea, între preocupările capitale pe care să le avem în aceste zile trebuie să fie și aceea a unei ***introspecții personale***, a unei ***călătorii spre interiorul nostru***, spre sufletul nostru, spre acea forță din noi, care este credința. Poate o astfel de călătorie, spre noi înșine, spre credința noastră, ne va ajuta să depășim mai ușor clipele de suferință și de derută prin care trecem.

Dar, pentru că am amintit de credință, haideți, să ne întrebăm: *Ce este credința? Ce înseamnă să credem în Dumnezeu, azi?*

Când spun „azi", nu mă refer la ziua de azi, înțeleasă ca unitate sau subdiviziune a timpului, ci la „timpul de azi", adică la „zilele de azi", la „vremurile" pe care le trăim. Având un răspuns la aceste întrebări, cu siguranță vom dobândi un ajutor, care să faciliteze depășirea încercării de față.

A crede sau nu în Dumnezeu nu înseamnă nici a crede că El există, nici că nu există! Credința nu este un act intelectual, nici produsul unor reflecții, nici măcar efectul unei religiozități!

Credința este o *energie*, o forță, o *putere interioară* care se articulează pe alte legi decât cele ale existenței noastre efemere.[1]

Dar, într-o societate, și-ntr-o lume, în care singura lege de raportare la tot ceea ce există, pare a fi doar palpabilul, desigur, ne întrebăm: Ce înseamnă să mai crezi în Dumnezeu?

Aș răspunde cu un text din Epistola către Evrei, în care credinței i se dă o definiție. De fapt, nu este vorba despre o definiție, cât mai degrabă de o descriere a efectului credinței. Iată ce spune textul:

> „Credința este încredințarea celor nădăjduite și dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (Evr 11,1).

Textul este provocator pentru mulți și greu de acceptat. Și, mi se pare normal! Cum să înțelegi că ceea ce speri, că ceea ce încă nu posezi, este deja realitate dovedită? Și, totuși, credința este, în mod evident, realitatea unei energii, a unei forțe din noi, care poate transforma irealul în real, imposibilul

---

[1] Stelian TOFANĂ, *Evanghelia lui Iisus. Misiunea cuvântului*, Editura „Mega", Cluj-Napoca 2015, p. 141.

în posibil în chiar clipa de față. Fostul Mitropolit, Bartolomeu Anania, traduce, în Biblia sa, expresia din original „Εστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις” (Evr 11,1) cu „Credința este ființarea celor nădăjduite”, adică substanța (hypóstasis) celor nădăjduite. Aceasta înseamnă că, în clipa în care crezi (total) în obiectul speranței tale, acesta devine deja o realitate, capătă substanță; virtualul se convertește în real.[2]

Mântuitorul ne asigură și El de această forță din noi. Iată ce zice: *„De aceea vă spun: Pe toate câte le cereți, rugându-vă, să credeți că* ***le-ați și primit****, și le veți avea”* (Mc 11, 24). Ca ilustrare a acestui adevăr, într-o rugăciune liturgică noi îi mulțumim lui Dumnezeu pentru că „ne-a dăruit împărăția ce va să fie”. Împărăția lui Dumnezeu este încă o realitate viitoare, dar credinciosul, care crede în ea, o posedă deja. Așadar, credința, exprimată-n rugăciune, transformă obiectul cererii în realitate imediată.

Desigur, în aceste zile, pentru ca obiectul speranței noastre – însănătoșirea, încetarea epidemiei – să devină realitate, avem nevoie mai mult ca oricând de această forță din noi, credința, dar nu una înțeleasă ca act intelectual, ci ca putere care ne conectează direct cu Dumnezeu, singurul Care poate face totul posibil.

Aș dori să fac referire, în acest sens, ca să înțelegem mai bine ce este credința, și ce poate realiza ea, la un episod biblic. Este vorba despre un dialog dintre un tată și Iisus, și-apoi despre minunea care a urmat convorbirii.

Istorisirea o găsim în Evanghelia după *Marcu,* în capitolul *9, 17-29.* Acțiunea se petrece a doua zi după evenimentul Schimbării la Față a lui Iisus, pe Muntele Taborului. Pe când Acesta cobora din munte, din mulțime, se desprinde un om, îi iese înainte, și-I spune: *„Învățătorule, am adus la Tine pe fiul meu, care are un duh mut”* (Mc 9, 17). Mai întâi îl adusese la Ucenici, dar ei n-au putut să-l vindece.

Înainte, însă, de săvârșirea minunii, Iisus are un dialog cu tatăl copilului, dialog care este important în iconomia înțelegerii minunii. Astfel, Iisus îi pune tatălui o întrebare: *„Câtă vreme este de când i-a venit lui aceasta? Iar el a răspuns: din copilărie”*. Și tatăl continuă: *„Dar, dacă tu poți ceva, ajută-ne, fie-ți milă de noi”* (v. 22). Răspunsul Mântuitorului este foarte important: *„De poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede”. Și, îndată, strigând, tatăl copilului a zis cu lacrimi: „Cred, Doamne! Ajută* ***necredinței*** *mele* (vv. 23-24).

[2] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubilară, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de BARTOLOMEU V. Anania, p. 1726.

Ce înseamnă acest paradox din răspunsul tatălui în care credința este numită necredință? Nimic altceva decât faptul că el credea în Dumnezeu, însă doar intelectual, pasiv, nu și dinamic, activ, în care să exprime acea forță din el care să-l ajute să treacă, cu problema lui, dincolo de realitatea imediată, acolo unde domnesc alte legi după care se conduce existența, și anume cele care depășesc palpabilul, logica și cugetarea omenească.[3] Așadar, acolo se produce minunea, adică, în lumea de legi în care realitatea este cu neputință la oameni, dar cu putință la Dumnezeu.

Iată puterea de care avem nevoie în aceste zile! Să apelăm la această forță din noi, exprimată în rugăciune, și virtualul de mâine, adică ceea ce sperăm cu toții, sănătatea noastră și a lumii întregii, se poate transforma, chiar azi, în realitate. Numai că, nu avem nevoie doar de o sănătate a trupului, ci și de una a minții, a logicii, a rațiunii, a sufletului din noi. Și pe aceasta trebuie să o căutăm!

Așadar, să nu deznădăjduim! Ceea ce nu putem face noi, poate face Dumnezeu, la care toate sunt cu putință. Trebuie doar să credem în El!

2. Cine și ce vom fi la finalul pandemiei Coronavirus?

Pe lângă reflectarea la posibilitatea trecerii peste această încercare cu ajutorul acestei energii din noi, care este credința, socotesc că este de folos să mai cugetăm și la următoarea întrebare, dar și la nuanțe ale ei: *Cum vom ieși sufletește din această încercare*? *Cum vom arăta la finalul ei, nu la trup, care e cu putință să devină sănătos, ci la suflet*? *Cum vom arăta spiritual?*

– Mai apropiați unii de alții, sau mai îndepărtați, mai distanți?
– Ne vom mai vizita unii pe alții, sau ne vom saluta doar pe Facebook, pe WhatsApp, sau dacă ne vom zări de o parte și alta a străzii?
– Vom mai trece, totuși, pe la cei dragi, bunici, părinți, copii, și, dacă o vom face, va fi doar deschizându-le ușa pentru o secundă sau două?
– Vor mai exista cărări între casele noastre, sau nu?
– Vom fi mai încrezători unii în alții, sau vom fi mai sceptici, mai suspicioși decât am fost până acum?
– Vom mai da mâna unii cu alții?
– Vom fi mai apropiați de Biserică, sau mai îndepărtați?

[3] Vezi Stelian TOFANĂ, *Evanghelia lui Iisus. Misiunea cuvântului*, p. 146.

– Vom mai trăi până la lacrimi Sf. Liturghie, cum am făcut-o de atâtea ori până acum, sau vom fi mai atenți doar la durata ei, la cât de aproape stă de mine sau de tine cel din dreapta sau din stânga?
– Ne vom mai apropia de Potir sau îl vom privi de departe, îndoindu-ne de ceea ce este în el? Dacă, totuși, vom crede în ceea ce există în el, adică trupul și sângele lui Hristos, va depinde apropierea de acesta de modul sau forma în care Hristos din el ni se va oferi de către preot, cu linguriță sau fără linguriță?
– Vom mai umple Bisericile, cum s-a întâmplat până acum, chiar dacă aceasta s-a petrecut mai mult, la marile Sărbători, sau vom sta departe de ele ca de un posibil loc de contaminare și nu de însănătoșire?
– Cum va arăta cărarea de la Înviere fără oameni pe ea, care, întâlnindu-se pe cale, să-și zică „Hristos a înviat!”? Îl vom mai citi sau îl vom mai auzi, oare, pe George Coșbuc, în ziua de Paști, doar nostalgic, nu și sărbătoresc?

De răspunsul la aceste întrebări, și la altele asemenea lor, va depinde conturul chipului pe care îl vom întruchipa fiecare dintre noi, în noi înșine, la capătul crizei Coronavirus. Cred că nu trebuie să ne fie indiferent: cum vom arăta la suflet după această încercare!?

Relațiile dintre noi, mai bune sau mai rele, la capătul acestei provocări dramatice, vor depinde de acest nou contur al sufletului, cu siguranță, unul schimbat, fie-n bine, fie-n rău. De aceea, socotesc că a cugeta și la acest posibil viitor chip al sufletului nu este de neglijat, dacă dorim ca „noul” să nu însemne, mai degrabă, schimonosirea lui!

Altfel spus, cred că la capătul acestei încercări, de un dramatism uman, greu de exprimat în cuvinte, este foarte posibil să vedem ceea ce poate nu ne-am închipuit niciodată, și anume: oameni, dar fără oameni în jur; roboți, cu roboți în jur; persoane nu cu chip, ci doar cu mască; oameni mai mult cu trup decât cu suflet!

Este cât se poate de evident faptul că schimbări, mutații, pe alocuri, radicale, care bat la ușa vieții noastre, a societății în care trăim, a Bisericii creștine, a creștinismului de pretutindeni, vor exista și nu cred că vor putea fi evitate. Eu socotesc că, în urma acestei pandemii, lumea în întregul ei, dar și în părțile ei, se va reașeza pe noi temelii, pe noi puncte de referință în toate domeniile. Întrebarea care se pune este: Vor fi și creștine?

Cum vor arăta acestea va depinde și de noi, dar de noi schimbați în bine, nu în rău; de noi, conștienți fiind că încercările nu sunt doar pedeapsă de la Dumnezeu, ci și *mijloace de educare și de schimbare, de re-așezare* a vieții, a gândirii umane și pe **alte temelii** decât cele ale unei rațiuni materialiste, secularizată, limitată în raportarea la realități și de dincolo de ea. Să nu uităm că nu suntem numai trup, ci și suflet!

Toate aceste temelii nu mai pot fi concepute în afara spiritului și toate necesită o ***regândire*** a lor. Astfel:

- Credința va trebui să îmbrace noi forme de exprimare;
- Statutul de creștin, noi forme de trăire a autenticității lui, adică, creștinul doar „de Paști" și „de Crăciun", să se schimbe măcar în „Creștin de Duminică", implicat activ în cântare și în trăirea misterului liturgic, și nu doar spectator între altarul din față și Corul din spate;
- Lucrarea Bisericii trebuie așezată pe noi paradigme misionare cu atenția îndreptată mai mult spre „extra muros" decât pe „intra muros";
- Viața liturgică, revitalizată, având în centrul ei mai mult pe Hristos, decât pe slujitorul Lui;
- Fastul cultic, reîmbrăcat în smerenie și modestie;
- Este nevoie de mai multe Biserici și Mănăstiri, este adevărat, dar ele trebuie ridicate nu doar din ziduri, ci și din suflete. Altfel, este foarte posibil ca pragul lor să fie trecut mai mult de turiști, decât de creștini. „Multul" nu înseamnă întotdeauna și prosperitate și calitate!
- Biblia trebuie adusă pe Amvon, precum și în viața și în casele creștinilor;
- „Cultul" modelului trebuie reînviat în școli, în Biserică și în familie;
- Pământul țării „re-sărutat" și re-sfințit (a se reflecta la imensul cimitir al zecilor de milioane de vieți ucise ale celor nenăscuți, pe care am așezat țara în ultima jumătate de veac);
- Ograda casei părintești, re-îngrădită;
- Clopotele Bisericilor de pretutindeni, re-auzite;
- Întoarcerea acasă din curțile străine, re-dorită și re-sprijinită;
- Torța mândriei naționale (în sensul bun al cuvântului), re-aprinsă!!

Dacă pe toate aceste nevoi reale, și imperative, întrupate în „evidența cea mai evidentă", nu le vedem, sau ne vom preface că le vedem; dacă pe multe dintre acestea **„zise", rostite** aici, și în altă parte, le vom privi doar ca pe acte de curaj ridicol, solitar și iresponsabil al unor iluzioniști frustrați de ceva; dacă „vocea pustiului", care poate și trebuie să fie a fiecăruia dintre noi, va fi redusă

la tăcere, în mod imperativ, socotită fiind o lipsă de diplomație și de înțelepciune etc., nu vom face nimic altceva decât să prelungim agonia unei prăbușiri iminente la toate nivelele vieții individuale și comunitare. Instituțional vorbind, în toate sferele vieții sociale, „spălarea rufelor în familie” nu înseamnă și curățirea lor! Și câte nu mai sunt de spus...!?

Să fie, oare, pandemia Coronavirus, la capătul ei, o ***pedagogie*** *de care vom fi avut nevoie, acum, noi toți?*

3. Soluții dincolo de soluții. „Pericolul din interior”

Pandemia Coronavirus este, înainte de toate, pentru noi toți, așa cum am spus, o mare încercare.

Ea a venit, cum foarte mulți cred, și sunt convinși de aceasta, din exteriorul nostru, așa cum, adesea, socotim că vin toate încercările vieții. Dar, oare, toate acestea vin numai din exterior? Oare, n-au nimic de-a face și cu interiorul nostru?

Ca să răspundem la această întrebare, să reflectăm doar la un singur exemplu: *Secularismul.* Vorbind despre el și despre originea lui, suntem toți convinși că a venit din afară, tăbărând peste noi ca un tăvălug. Nici vorbă! El n-a venit din afară, ci din interiorul nostru, din lipsa credinței noastre și a autenticității statutului nostru de creștini. Să ne întrebăm: Ne-a adus, și ne aduce cineva, din afară, și ne pune pe masă, „iepurașul” de Paști, care n-are nici o legătură cu sfințenia, cu misterul Învierii și cu semnificația ei spirituală pentru noi toți și pentru întregul Univers? Nu! Ci noi alergăm spre tarabe să-l cumpărăm, să-l așezăm pe masa de Paști și să privim la el mai intens decât la flacăra lumânării, gata de mistuire, după ce ne-a picurat intens pe mâna tremurândă, la slujba sfântă, din noaptea tainică de Paști, luminându-ne.

Așa că, nu numai exteriorul trebuie să ne îngrijoreze, ci și interiorul nostru, sau mai ales acesta. Iar aici, în interiorul nostru, să nu uităm că noi suntem stăpâni și doar noi putem să intervenim direct, schimbând acolo, ceva.

În cartea a *II-a Paralipomena, cap. 7, 13-22,* citim cum poporul lui Israel, îndepărtându-se de Dumnezeu, s-a ales cu suferința abătută asupra pământului străbun, ca urmare directă a rătăcirii lui. Dar, în conexiune cu Dumnezeu, părăsind păcatul, poporul a înlăturat-o pe aceasta atât la nivel individual, cât și colectiv.

Este vorba despre poporul ales, căruia Dumnezeu îi explică motivele pentru care s-au abătut asupra sa nenorociri și pe care, El, Domnul Dumnezeu, le-a îngăduit. Între acestea, *îndepărtarea de El* este amintită ca fiind principala cauză a suferinței colective. Întreg poporul, de la omul simplu până la rege, L-a părăsit pe Dumnezeul cel adevărat, slujind altor dumnezei și nesocotind poruncile și rânduielile Lui. Și, astfel, supărarea lui Dumnezeu s-a abătut asupra lui. Iată ce ne spune textul sfânt:

> „Dar dacă voi vă veți abate pe-alături și veți părăsi poruncile și rânduielile Mele, cele pe care Eu le-am dat înaintea voastră, și dacă veți merge la alți dumnezei și le veți sluji și vă veți închina lor, atunci vă voi strămuta din țara pe care Eu le-am dat-o [părinților voștri], iar templul acesta, pe care Eu i l-am sfințit numelui Meu, îl voi lepăda de la fața Mea și-l voi face de pomină și de poveste la toate neamurile. Și tot omul care va trece pe lângă această casă, care acum este înaltă, se va înspăimânta și va zice: «De ce a făcut Domnul așa cu această țară și cu acest templu?...». Și i se va răspunde: «Fiindcă ei L-au părăsit pe Domnul, Dumnezeul părinților lor, Cel ce i-a scos din țara Egiptului, și s-au lipit de alți dumnezei și li s-au închinat și le-au slujit; de aceea a adus El asupră-le tot răul acesta»" (2 Paral. 7, 19-22).

Îndepărtarea de Dumnezeu înseamnă, înainte de toate, apucarea pe căi de compromis, de autosuficiență, de rostogolire a sensului în nonsens, a realului în ireal, a virtuții în fărădelege, a adevărului în minciună, a dreptății în nedreptate etc.

Într-o societate, într-o țară, într-o națiune, într-o familie, care l-a părăsit pe Dumnezeu și ale Cărui rânduieli sunt răstălmăcite și ignorate, nu poate fi bine!

Și, în acest sens, haideți, să ne referim puțin la noi, la „rătăcirea" noastră:

- Ni s-a spus, și ni se îmbie, să *părăsim familia naturală*, înlocuind-o cu surogate de familie precum: căsătorii – parteneri de viață, căsătorii de probă, căsătorii consensuale, căsătorii de o zi (Valentine's Day) etc. Și noi am spus și spunem, DA!
- Am *scos chipul lui Iisus* și cuvântul Lui din școli pentru că așa ni s-a spus, și noi am zis, DA!
- L-am *pus pe diavol,* în locul îngerilor, pe chipul nevinovat al copilașilor noștri, instaurând sărbători (ex. Halloween) care nu au nimic de-a face cu tradiția multimilenară creștină, și noi am zis, și zicem, DA! Nu-mi pot închipui o mamă cumpărând măști pe care să le pună pe chipul

copilașului ei, închipuindu-l pe diavol și nu pe îngerul păzitor!? Și, totuși, se întâmplă!

– Am *părăsit Postul*, ca act de cinstire a lui Dumnezeu și de invocare a Lui în ajutor în situații de calamități naturale și nenorociri care se abat asupra poporului și am pus în locul lui surogate de post, precum postul artificial, exprimat, adesea, prin cură și diete de slăbire și de înfrumusețare exterioară, a trupului, nu și interioară, a sufletului. Și, astfel, s-a creat o adevărată „industrie a postului” în spatele postului adevărat, producându-se așa-zise „mâncăruri de post” (pateu, brânză, crenvurști, salam, cașcaval etc.), și cu care noi, creștinii, „împodobim” postul, transformându-l din jertfă în estetică culinară de fals post.
– Suntem pe cale să *înlocuim Religia* din școli cu tertipuri educaționale care promovează desfrâul, haosul moral și spiritual în viața copiilor și a tinerilor noștri, și noi nu spunem nimic, sau, voalat, chiar spunem DA!
– La Biserică, Duminica, mergem doar 6 din 100 și, astfel, îi spunem comodității, indiferentismului religios, anemiei spirituale, DA! Și exemplele se pot înmulți.

Și-atunci, la ce să ne așteptăm? La nimic altceva, decât la consecințele unei astfel de rătăciri și îndepărtări de Izvorul vieții și de Creatorul universului! Este foarte probabil ca astfel de consecințe să le trăim chiar acum, îngăduite de Dumnezeu, dar nu ca pedeapsă, ci cu scop pedagogic, pentru a ne re-întoarce de pe un drum greșit și a ne oferi șansa re-gândirii statutului nostru de creștini.

Iată ce spune Domnul Dumnezeu, în textul amintit mai înainte:

> „Dacă voi închide cerul și nu va ploua, și dacă-i voi porunci lăcustei să mănânce vegetația, și dacă-n poporul Meu voi trimite molimă, atunci, dacă poporul Meu – cel peste care numele Meu este chemat – se va **smeri** și se va **ruga** și va **căuta spre fața Mea** și se va **întoarce** din căile lui cele rele, Eu voi auzi din cer și milostiv voi fi cu păcatele lui și îi voi vindeca țara” (2 Paral 7, 13-14).

Așadar, pentru a coborî din cer milostivirea Celui Preaînalt peste noi, peste țara noastră, peste lumea întreagă, pentru a ne vindeca de păcate și de rătăcire și a purcede la reînnoirea noastră:

– Să ne *întoarcem* toți la Dumnezeu, de la mic la mare!
– Să *părăsim* căile compromițătoare și păcătoase ale vieții!
– Să ne *rugăm* mai mult și mai stăruitor, individual și comunitar! Suntem acum, cu toții, mai mult acasă. Să citim zilnic un Acatist sau Paraclisul

Maicii Domnului. Unul să citească, și ceilalți să asculte. Avem, acum, posibilitatea, noi părinții și bunicii, să le vorbim copiilor și nepoților noștri despre rugăciune și despre puterea ei. Acum e timpul să stăm mai mult de vorbă și unul cu altul, dar și împreună, cu Dumnezeu.

– Să *citim* în fiecare zi un capitol din Sfânta Scriptură, care cuprinde cuvântul lui Dumnezeu, încărcat de putere: într-o zi, din Vechiul Testament (în special, Psalmii, care întruchipează atât de multă speranță, apoi Profeții, Cărțile Didactice), iar, în cealaltă zi, din Noul Testament.
– Să trecem toți la *Post* adevărat, unit cu ajunare. Desigur, cei care din motive de sănătate sau din alte rațiuni sincere, nu pot posti de bucate, să-l sporească pe cel al „buzelor", al „ochilor", al „auzului", al „doririlor" etc.!
– Să părăsim *mândria și egocentrismul* individual și instituțional și să îmbrățișam *smerenia,* adică cunoașterea propriilor limite în raportarea la „taina om" și la „misterul creației" și a tot ce ne înconjoară!
– Să avem mai mult respect față de natura înconjurătoare, față de inteligența și legile nescrise după care lumea necuvântătoarelor se conduce, fără deviații de destin, și de la care avem atâtea de învățat etc.!

Acestea sunt *unice soluții* la care să apelăm, acum, și în viitor, de la mic, la mare; de la prunc, la cel încărcat de ani; de la sărac, la bogat; de la cel simplu, la cel educat, pentru a putea ieși din această încercare și suferință individuală și colectivă, dar și pentru a preveni alte nenorociri viitoare, asemănătoare celei de acum, sau, poate, Doamne ferește, și mai grele!

Închei cu îndemnul de a reflecta la o cântare pe care o rostim în Biserică, cu precădere, în Postul Paștelui:

> „Cu noi este Dumnezeu! Înțelegeți neamuri și vă plecați... De frica voastră nu ne vom teme, nici ne vom tulbura, căci cu noi este Dumnezeu!"

Imaginea unei pandemii.
Izvoare narative referitoare la „Ciuma lui Iustinian”

Pr. Prof. Univ. Dr. Habil. Gabriel-Viorel GÂRDAN[1]
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. „Ciuma lui Iustinian”

Pe parcursul anului, în contextul în care am fost puși, în mod neașteptat, în fața unei pandemii care afectează la scară globală toate aspectele vieții umane, am abordat de mai multe ori subiectul „Ciumei lui Iustinian”, având convingerea că recursul la istorie pentru a identifica situații similare și, mai ales, efectele pe care formele pandemice ale unor afecțiuni care au cuprins societatea le-au generat este un demers necesar, util și ne oferă o înțelegere mai nuanțată a situației actuale. Dacă în abordările anterioare[2] am pus accentul pe aspecte referitoare la apariția, aria de răspândire, cronologia, formele de manifestare ale bolii și, mai ales, efectele primei mari pandemii din istoria umanității, de această dată am ales să reiau și să aprofundez câteva elemente privind mărturiilor istorice referitoare la acest amplu fenomen.

„Ciuma lui Iustinian” a reprezentat prima mare pandemie cunoscută în istoria umanității. Vreme de 209 ani, din anul 541 până în 750, în 18 valuri succesive, cu o frecvență medie de reapariție la fiecare 11, 6 ani, și-a pus amprenta asupra unei lumi care a cunoscut schimbări majore în această epocă. O primă observație care se desprinde din explorarea intervalului temporar și a ariei geografice de manifestare este că pandemia de ciumă, sau mai bine spus

---

[1] gabriel.gardan@ubbcluj.ro.

[2] Vezi: Gabriel-Viorel Gârdan, „Ciuma lui Justinian”: efectele unei pandemii de la sfârșitul Antichității și începutul Evului Mediu”, în Mircea Buta (editor), *Medicii și Biserica*, vol. XIX, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2021, pp. 343-358; versiunea în limba engleză „’The Justinianic Plague’: The Effects of a Pandemic in Late Antiquity and the Early Middle Ages”, în *Romanian Journal of Artistic Creativity*, New-York, Winter 2020, Volume 8, Issue 4, pp. 3-18.

cele 18 valuri de manifestare a epidemiei de ciumă bubonică, au fost numite în mod impropriu „Ciuma lui Iustinian”, întrucât singurele conexiuni dintre boală și împărat sunt următoarele: primul episod din manifestările multiple în timp și spațiu a avut loc în timpul domniei împăratului Iustinian (527-565) și faptul că împăratul a fost atins de boală, însă a supraviețuit[3].

Pentru a putea înțelege atât efectele pandemiei de ciumă bubonică produsă de infecția cu *Yersinia pestis*[4], cât și mecanismele religioase de apărare a celor care se confruntau cu această molimă, vom trece în revistă sursele, mărturiile istorice, izvoarele istoriografice. Nu vom insista asupra evoluției interesului față de subiect și nici asupra stadiului cercetării. Raportându-ne la cele mai noi cercetări, reținem doar faptul că izbucnirea unor epidemii violente, identificarea microorganismului care produce infecția (*Yersinia pestis*), precum și identificarea în urma analizelor genetice a acestui microorganism în rămășițe umane datând din perioada de manifestare a pandemiei[5] au constituit momente de revizitare a acestui subiect. Nu vom supune analizei critice diferitele opinii cu privire la istoriografia subiectului[6], intenția noastră fiind doar de a evidenția principalele izvoare narative și direcțiile analitice și interpretative pe care acestea le deschid. Există cel puțin două tendințe de evaluare a acestei pandemii: una maximalistă[7] care, invocând rata foarte ridicată a mortalității, accentuează impactul asupra societății, și alta

---

[3] Procopius din Cezareea, *Istoria Secretă*, Ediție critică, traducere și introducere de H. Mihăescu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972, p. 47.

[4] Pentru contextul în care s-a descoperit faptul că *Yersinia pestis* este microorganismul responsabil pentru apariția bolii și pentru modul în care acesta a ajuns să afecteze populația umană vezi Kyle Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and The End of Empire*, Princeton University Press, 2017, pp. 206-220.

[5] Merle Eisenberg, Lee Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review”, în *Byzantine and Modern Greek Studies*, 43 (2), 2019, pp. 169-171.

[6] Există, din această perspectivă, două analize complementare excelente: Dionysios Stathakopoulos, „The Justinianic plague revisited”, în *Byzantine and Modern Greek Studies*, 24, 2000, pp. 256-276 și Merle Eisenberg, Lee Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review”, pp. 156-180.

[7] În această categorie pot fi incluse marea majoritate a materialelor publicate anterior anului 1989, când Jean Durliat a provocat lumea științifică să colaboreze și să reevalueze din perspective multiple cercetările cu privire la ciuma bubonică, dar și lucrări ale unor autori considerați de referință pentru această arie de cercetare, cum ar fi Dionysios Stathakopoulos, Michael McCormick, Peter Sarris, Lester K. Little sau Mischa Meier, ca să menționăm doar pe cei mai bine cunoscuți.

minimalistă[8], care tinde să limiteze, în timp și spațiu, proporția consecințelor pandemiei. De asemenea, poate fi făcută o distincție între percepția imediată asupra efectelor pandemiei și evaluarea impactului la scară istorică a acesteia. Într-un fel a fost văzută molima de martorii oculari ai manifestărilor ei și altfel pot fi percepute consecințele ei de cercetătorii contemporani. Izvoarele narative sunt, de cele mai multe ori, expresia experiențelor imediate, directe, trăite de autorii lor, sau ecoul unor astfel de experiențe. Acestea au fost redactate sub imperiul emoțiilor trăite de cei care au văzut înaintea ochilor așternându-se o imagine demnă de lamentațiile vechi testamentare ale profetului Ieremia. Cercetătorii contemporani au la dispoziție mijloace mult mai variate pentru a interpreta realitățile surprinse de izvoarele narative și pentru a nuanța imaginea cu privire la consecințele în timp a marii pandemii. Nu în ultimul rând, trebuie să precizăm că abordarea noastră vizează în mod principal dimensiunea istorică. Referințele la aspectele medicale sau epidemiologice, la cercetările de microbiologie sau paleopatologie sunt relativ reduse și contextuale.

Pe de altă parte, referitor la aria de răspândire, reținem faptul că odată intrată în spațiul mediteraneean, ciuma bubonică a bântuit din port în port, din cetate în cetate, în mediul rural și în mediul urban[9], a pătruns pe văile râurilor și pe căile terestre până în cele mai îndepărtate zone populate, a avut întotdeauna aceleași forme de manifestare și a răspândit peste tot, chiar dacă nu cu aceeași intensitate, aceleași efecte. Principalul vehicul de răspândire l-a constituit populația de șobolani negri, trecerea bacilului de la animal la om

[8] Jean Durliat, „La peste du VIe siècle: pour un nouvel examen des sources byzantines” în C. Abadie-Reymal, C. Morrison, and J. Lefort (eds.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantine,* I (IV^{e}-VI^{e} *siècle*s), Paris, 1989, pp. 107-119; Lee Mordechai, Merle Eisenberg, „Rejecting Catastrophe: The Case of The Justinianic Plague”, în *Past and Present,* vol. 244 (1), August 2019, pp. 3-50; Lee Mordechai, Merle Eisenberg, Timothy P. Newfield, Adam Izdebski, Janet E Kay, Hendrik Poinar, „The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?” în *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* (PNAS), vol. 116, no. 51, December 17, 2019, pp. 25546-25554, accesibil on-line la adresa https://www.pnas.org/content/116/51/25546, accesat la data de 20 mai 2020.

[9] Mischa Meier a pus în discuție aceste aspecte și a constatat că sub nicio formă nu se poate accepta idea că ciuma lui Iustinian a fost un fenomen strict urban. Vezi Mischa Meier, „The 'Justinianic Plague': the economic consequence of the pandemic in the eastern Roman empire and its cultural and religious effects”, în *Early Medieval Europe,* 2016, 24 (3), pp. 268-269 și 280.

fiind realizată prin mușcăturile de purici[10]. Chiar dacă nu este exclus, există rețineri serioase cu privire la modelul de transmitere pneumologic, de la om la om[11], cel mai des invocat argument fiind acela că persoanele sănătoase care îngrijeau pe cei afectați de boală nu se infectau în mod obligatoriu[12].

Sursele scrise relevă rapiditatea cu care se instala și se răspândea boala. Simptomatologia subită pe care o dezvolta o persoană infectată includea: febră mare, umflături în zona abdominală și inghinală, pe coapse, sub brațe și după urechi, dureri de cap, vomă, diaree, ochi roșii și umflați. Unii intrau în comă sau sufereau accese de delir. Aveau dificultăți de respirație și de înghițire. Când umflăturile de pe corp se transformau în pete negre, devenea evident că clipa morții se apropia cu repeziciune, bolnavul încetând din viață la scurt timp. De regulă, moartea survenea rapid, în câteva zile de la infectare, cauza morții fiind, de fapt, septicemia. Nu întotdeauna cei infectați mureau. Uneori umflăturile se spărgeau și puroiul se drena din ele. Acesta era primul semn că persoana bolnavă avea șanse să se vindece[13]. Prin comparație cu alte epidemii de ciumă bubonică, rata mortalității la persoanele infectate a fost estimată între 68.6 % și 78%[14].

2. Izvoarele narative

Printre autorii care au investigat „ciuma lui Iustinian" există aproape un consens cu privire la faptul că informațiile cu privire la această pandemie provin aproape în exclusivitate din zona izvoarelor narative, având puternice note subiective, ele fiind cel mai adesea redactate sub imperiul unei stări de emotivitate accentuată.

---

[10] Kyle Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and The End of Empire,* pp. 206-220. Vezi și Michael McCormick, „Rats, communications, and plague: Toward an ecological history", în *The Journal of Interdisciplinary History,* 34, no. 1 (2003), pp. 1-25.

[11] Pentru argumente pro și contra transmiterii pneumonice a ciumei vezi Merle Eisenberg, Lee Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review", 2019, pp. 165-166.

[12] Dionysos Stathakopoulos, „Plague of Justinian; First Pandemic", p. 533.

[13] Pentru particularitățile pe care le surprinde fiecare izvor narativ vezi Pauline Allen, „The „Justinianic" Plague", în *Byzantion,* vol. 49 (1979), pp. 7-10.

[14] Pauline Allen, „The 'Justinianic' Plague", p. 9.

Dovezile arhivistice și dovezi arheologice directe sunt aproape inexistente. Una dintre cele mai complexe analize a dovezilor arheologice din Siria a ajuns la concluzia că aceste dovezi doar confirmă faptul că o pandemie a produs, în mod repetat, pierderi masive de vieți omenești. Principalul argument invocat este regresul înregistrat în edificarea de locuințe noi[15]. Analiza unor papirusuri, descoperirea unor rămășițe umane din care a putut fi extras material genetic în care a fost identificată bacteria *Yersinia pestis*, a unor epitafe sau a unor morminte comune nu face decât să confirme existența acestei pandemii și, eventual, aria sa de răspândire[16].

Pe de altă parte, trebuie semnalat faptul că există și un curent interpretativ care denunță supralicitarea informațiilor din izvoarele narative. Tonul l-a dat în această direcție Jean Durliant, care a publicat în anul 1989 un studiu în care și-a propus să reexamineze sursele bizantine. Principalele concluzii ale acestuia au fost că accentul pus pe sursele literare a condus aproape la ignorarea mărturiilor aduse de sursele neliterare și a generat o amplificare nejustificată a consecințelor sau a efectelor pandemiei. Astfel, el insistă că analiza statistică cu privire la datele epigrafice puse în relație cu inscripțiile funerare demonstrează că nu s-a înregistrat o creștere accentuată a mortalității pe parcursul veacului al VI-lea. Pe de altă parte, Durliant susține că mărturiile documentare provenind din Egipt, singurele care s-au păstrat, consemnate pe papirus, nu evidențiază în niciun fel impactul pandemiei. Dovezile numismatice identificate nu confirmă, în opinia sa, existența unei instabilități fiscale sau a unei crize financiare în imperiu. În plus, el susține că măsurile legislative din perioada analizată au fost influențate în mod nesemnificativ de pandemie[17]. Aceste aspecte au fost analizate și respinse în

15 Vezi Hugh N. Kennedy, „Justinianic Plague in Syria and Archeological Evidence” în Lester K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: the pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, 2007, pp. 87-95.

16 Vezi discuțiile la Merle Eisenberg, Lee Mordechai, „The Justinianic Plague: an interdisciplinary review”, 2019, pp. 157-162 și 167-171 și Mischa Meier, „The ‘Justinianic Plague’: the economic consequence of the pandemic in the eastern Roman empire and its cultural and religious effects”, pp. 272-273.

17 Jean Durliant, „La Peste du VI siècle, pour un nouvel examen des sources byzantines”, pp. 107-119.

mare măsură de către Peter Sarris[18], însă în ultimii ani au devenit premisa de la care s-au reluat analizele care neagă impactul major pe care l-a avut această pandemie[19]. Noi nu ne propunem să ne poziționăm în această dispută, ci vrem să semnalăm care sunt izvoarele narative, ce tipuri de informații ne transmit și, eventual, care sunt elementele care creionează imaginea acestei prime pandemii. Dacă ar fi să imprimăm o notă personală acestei abordări, cred că aceasta ar viza reliefarea dimensiunii puternic emoționale atât în ceea ce privește experiența subiectivă imediată, cât și mărturia pentru eternitate, consemnarea, relatarea ei de către autori. Chiar dacă nu vom reuși în cadrele acestei prezentări să dezvoltăm acest aspect, merită reținută ideea că o latură importantă a imaginii pe care izvoarele narative o transmit cu privire la această pandemie o constituie emoțiile. Este, de altfel, cât se poate de adevărat și faptul că „literatura este arhiva principală pentru studiul emoțiilor”[20], iar o lectură din această perspectivă a izvoarelor narative referitoare la „ciuma lui Iustinian” ne-ar ajuta să înțelegem mai profund trăirile contemporane.

Izvoarele narative s-au păstrat în limbile siriacă (episcopul Ioan al Efesului[21]), greacă (Procopiu de Cezareea[22], Agathias Scolasticul[23], Evagrie

---

[18] Peter Sarris, „The Justinianic plague: origins and effects” în *Continuity and Change,* 17 (2), 2002, pp. 169-182.

[19] Vezi: Lee Mordechai, Merle Eisenberg, „Rejecting Catastrophe: The Case of The Justinianic Plague”; Lee Mordechai, Merle Eisenberg, Timothy P. Newfield, Adam Izdebski, Janet E Kay, Hendrik Poinar, „The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?”.

[20] Emanoil Băbuș, *Emoții, afecte și sentimente în istorie,* Editura Sofia, București, 2020, p. 14.

[21] Ioan al Efesului, un lider al grupării dizidente monofizite care a reușit, sub protecția împărătesei Teodora, să intre în cercurile imperiale de la curtea lui Iustinian, este cunoscut ca autor a două lucrări: *Viețile Sfinților Răsăriteni*, o colecție de biografii ale unor asceți monofiziți, și *Istoria Bisericească.* Din *Istoria Bisericească* prima parte s-a pierdut în totalitate, fragmente din partea a doua au fost preluate în diferite cronici, iar partea a treia a supraviețuit în mai multe manuscrise independente și a fost incorporată în Cronica lui Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre sau în așa numita *Cronica de la Zuqnin.* Mențiunile la ciuma lui Iustinian se regăsesc în textul care a supraviețuit și a fost tradus și publicat în limba engleză de Witold Witakowski în anul 1996. Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, translated with notes and introduction by Witold Witakowski, Liverpool University Press, Liverpool, 1996. Pentru textul referitor la ciuma lui Iustinian vezi pp. 74-98.

[22] Procopius din Cezareea, *Istoria Secretă*, Ediție critică, traducere și introducere de M. Mihăescu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1972.

[23] J.D. Frendo, *Agathias, The Histories*, 5.3, 10, în *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, vol. II A, Series Berolinensis, Walter de Gruyter, New York, 1975.

Scolasticul[24]), latină (episcopul Grigorie de Tours[25], Paul Diaconul[26], senatorul Cassiodor[27] și poetul Corripus[28]) și arabă (al-Asmai, al-Madaini și al-Mubarrad[29]).

Majoritatea provin de la martori oculari și descriu modul în care ciuma a fost percepută de ei înșiși sau de contemporani. Pauline Allen remarcă faptul că pentru partea răsăriteană a imperiului există trei mărturii contemporane ale primelor manifestări ale pandemiei. Procopiu de Cezareea oferă informații sistematice cu privire la simptome, Ioan al Efesului furnizează detalii emoționante cu privire la efectele epidemiei în Constantinopol și Palestina, iar Evagrie, care a supraviețuit bolii în copilărie, dar care ulterior i-a pierdut pe unii membri ai familiei răpuși de boală (soția, câțiva copii, un nepot), ne oferă o imagine personală a suferințelor pricinuite de boala care se răspândea în Antiohia și în împrejurimile sale. Pe de altă parte, episcopul Grigorie de Tours, pentru mediul apusean, oferă importante mențiuni cu privire la comportamentul comunităților religioase în plină epidemie.

Întrucât prezentarea detaliată a fiecărui izvor narativ ar exceda cu mult cadrele acestei prezentări, am ales să mă opresc la trei autori: Ioan al Efesului, Evagrie Scolasticul și Grigorie de Tour. Alegerea a fost motivată și de puternica notă emotivă pe care relatările, în mod special cea a lui Ioan și cea a lui Evagrie, o înmagazinează.

Ioan al Efesului este autorul celei mai extinse relatări cu privire la pandemia de ciumă bubonică izbucnită în timpul domniei lui Iustinian. Această relatare este rezultatul experienței nemijlocite pe care a avut-o în timpul unei călătorii întreprinse de la Constantinopol la Alexandria, itinerariul

---

[24] Evagrios, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, translated with an introduction by Michael Whitby, Liverpool University Press, 2000.

[25] Gregory of Tours, *The History of the Franks*, translated with an Introduction by Lewis Thorpe, Harmondswoth, 1974.

[26] Paul the Deacon, *History of the Lombards,* translated by William Dudley, edited by Edwards Peters, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2003.

[27] Jordanes, *The Gothic History of Jordanes,* in English version with an introduction and commentary by Charles Christopher Mierow, Princeton, New Jersey, 1915.

[28] Vezi Lester K. Little, *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic,* în Lester K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: the pandemic of 541-750,* pp. 13-14.

[29] Mărturiile arabe contemporane cu privire la ciuma lui Iustinian au fost încorporate de către autorii menționați în lucrări mai ample, sistematice, unele cu caracter cronologic, datând din secolul al IX-lea. Pentru analize detaliate vezi Lawrence I. Conrad, „Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre”, în *Studia Islamica,* 54, 1981, pp. 51-93.

de întoarcere cuprinzând Palestina, Siria și o bună parte a Asiei Mici. Practic el a călătorit, din Alexandria, pe aceleași rute pe care boala apărută în portul Pelusium din Egipt și-a croit drum spre capitala imperială.

Pentru Ioan al Efesului, modelul de abordare a istoriei flagelului teribil și plin de putere care în zilele lui a lovit întreaga omenire îl constituie celebrele plângeri vechi testamentare ale lui Ieremia. Realitatea imediată arată însă că amploarea fenomenului care generează tânguirea sa este mult mai mare decât cea din vremea profetului. Nu este vizat doar un oraș (Ierusalimul în cazul lui Ieremia) sau un popor (poporul evreu), ci multe orașe care au fost transformate de Dumnezeu în adevărate teascuri în care, asemenea unor struguri fini, nemilos sunt călcați în picioare și storși toți locuitorii. Bocitoarele pe care le invocă Ieremia[30] nu sunt chemate să plângă un trup, un popor, unicul fiu sau un tânăr care a fost smuls de moarte, ci popoare întregi și împărății, teritorii și regiuni, cetăți puternice care au fost sechestrate de către ciumă și în locuințele cărora zac corpurile în putrefacție[31].

În percepția lui Ioan sunt de plâns: întreaga lume care este asemenea unui lan de porumb în care a intrat culegătorul; nenumărați oameni de toate vârstele și stările sociale; corpurile sfâșiate și aflate în putrefacție pe străzi pe care nu are cine să le îngroape; casele mari și mici, frumoase și dorite, care s-au transformat subit în morminte pentru locuitorii lor și în care stăpânii și servitorii, în același timp, au murit brusc amestecându-și putrejunea în paturile lor, fără ca vreunul să scape pentru a putea scoate corpurile din casă; toți cei care au pierit căzând în stradă oferind un spectacol teribil și șocant pentru cei care i-au văzut cu burțile umflate, cu gurile larg deschise, curgând din ei puroiul ca un torent, cu ochii inflamați și mâinile întinse în sus; toate corpurile care zăceau în putrefacție la colțuri, pe străzi, în curți, în biserici, pretutindeni, fără să le îngroape cineva; corăbiile aflate în mijlocul mării care deveneau mormânt pentru marinari și care pluteau în derivă pe valuri; palatele care gemeau unele la altele; camerele de nuntă în care miresele erau împodobite și în care se găseau doar corpuri înfricoșătoare fără viață; fecioarele care erau păzite în camerele lor și care nu mai aveau cine să le transporte din aceste camere în morminte; drumurile care au ajuns pustii, pe care au încetat să mai

---

30 Ieremia 9, 17.

31 Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* translated with notes and introduction by Witold Witakowski, Liverpool University Press, Liverpool, 1996, p. 76.

treacă drumeții; satele ale căror locuitori au pierit împreună; multe alte lucruri de acest fel care răpun pe cel ce ar avea puterea să le prezinte în cuvinte[32].

Ioan își mărturisește stupefacția trăită și recunoaște că a avut ezitări referitoare la consemnarea în scris aceste realități. Pe de o parte a considerat că scenele acestea sunt imposibil de relatat, iar pe de altă parte și-a pus serios problema utilității unor astfel de scrieri, în condițiile în care lumea întreagă părea a fi afectată de această molimă și pândită de disoluție. Gândul că vor exista totuși supraviețuitori care trebuie informați măcar despre o parte din multitudinea aspectelor legate de pedeapsa pe care au trăit-o și dorința ca aceștia devină mai înțelepți și să fie salvați de mânia lui Dumnezeu în această lume, dar și de chinurile veșnice, l-au determinat să scrie[33].

Este evident că pentru Ioan al Efesului cumplita suferință cu care se confruntau contemporanii lui era percepută ca fiind un act de justiție divină, ca urmare a faptului că întreaga umanitate a ajuns să fie coruptă de păcat. Rămânând în registrul profetic, Ioan înclina să creadă că evenimentele pe care le trăia constituiau o împlinire a cuvintelor profetice ale lui Ieremia, *„moartea intră pe ferestrele noastre și dă năvală în casele noastre”* (Ieremia 9, 21) sau, poate, ale profetului Iezechiel *„voi trage sabia Mea din teaca ei și voi stârpi din tine pe cel drept și pe cel necredincios”* (Iezechiel 21, 3).

Trecând în registrul descriptiv, Ioan consemnează unele aspecte psihotice pe care frica le genera în rândul maselor. În mai multe locuri, apariția bolii a fost precedată de diferite „arătări”. Mulți oameni au afirmat că au „văzut”, cel mai adesea noaptea, fie bărci de bronz în care stăteau oameni, adesea negri, fără cap, fie fragmente de bărci din bronz plutind în derivă care străluceau în întuneric[34].

Pentru a întări ideea că epidemia este o pedeapsă dreaptă pentru păcate, Ioan invocă câteva exemple întâlnite în călătoria sa. Este vorba de atașamentul față de bogății și dorința de a le obține pe căi necinstite și despre amăgirea de a sluji la idoli. Cititorilor le este făcut cunoscut faptul că în localitățile afectate de ciumă bogățiile, aurul, argintul, alte lucruri de preț, rămâneau nepăzite. Ușile caselor erau deschise și toate comorile erau abandonate. Cei care, fiind încă în viață, încercau să fure din aceste bogății,

---

32 Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, pp. 74-75.
33 Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, p. 76 și 98.
34 Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, p. 77.

gândindu-se că vor supraviețui, își găseau sfârșitul în aceeași zi. Dincolo de acest exemplu general se oferă un exemplu concret dintr-un oraș de graniță al Egiptului unde au murit toți locuitorii, cu excepția a șapte bărbați și a unui copil de 10 ani. Supraviețuind vreme de cinci zile, aceștia s-au hotărât să adune obiectele din materiale prețioase din casele ale căror stăpâni încă zăceau neîngropați în ele. Trei zile au adunat într-o casă toate aceste bogății, după care, cu excepția băiatului, au murit subit pe grămada de aur. Băiatul va muri după o vreme când, împreună cu un trimis al unui supraviețuitor care nu se afla în oraș, va încerca să părăsească localitatea cu bunuri furate[35].

Într-un oraș de la granița Palestinei, Ioan a cunoscut faptul că locuitorii au fost induși în eroare de diavol, care li s-a arătat sub forma unor îngeri și i-a convins să se închine înaintea unui idol reprezentând o veche zeitate. În timpul actului de slujire, idolul s-a prăbușit la pământ luat de un vârtej de vânt, și niciunul dintre cei care au participat la acel ceremonial nu a rămas în viață până la lăsatul serii[36].

Pe parcursul călătoriei spre Constantinopol, Ioan și însoțitorii săi au trăit într-o stare de tensiune teribilă. Frica de moarte era atât de intensă încât aveau impresia că zi după zi bat la ușa mormântului. Dimineața aveau convingerea că nu vor mai apuca seara în viață, iar seara erau convinși că vor muri în timpul nopții. Așezările pustii și corpurile care zăceau pretutindeni pe pământ fără să fie cine să le îngroape accentuau aceste stări emoționale intense. În alte sate vedeau puținii supraviețuitori cărând corpurile ca să le îngroape, pe alții săpând mormintele, iar pe alții disperați abandonându-și locuințele și evitând orice contact cu ceilalți locuitori. Stațiile de poștă erau abandonate în întuneric. Pretutindeni animalele erau risipite pe câmpuri, sălbăticite. Fructele trecute de copt de prin livezi nu avea cine să le culeagă, strugurii au rămas neculeși în vii, grânele coapte de pe câmpiile întinse nu aveau secerători[37].

Priveliștea găsită în „orașul împăraților" era, în percepția lui Ioan, demnă de plâns nu numai de către el, ci „de ceruri și de pământ". Admițând justețea intervenției divine, Ioan va aprecia că, în ciuda severității, a durerii și a spaimei aduse de pedeapsă, aceasta reprezenta totuși o chemare la pocăință

---

[35] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, pp. 77-78.
[36] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, pp. 79-80.
[37] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, pp. 80-81.

și un semn al harului[38]. Ritmul lent în care a avansat epidemia spre capitală este, în opinia sa, dovada faptului că Dumnezeu a acordat vreme de pocăință pentru locuitorii cetății. Unii au știut să profite de această perioadă de așteptare și, prin pocăință, s-au întors spre Dumnezeu câștigând împărăția[39].

În Constantinopol, toate experiențele trăite anterior au căpătat pentru Ioan o amploare deosebită, intensitatea trăirilor sale s-a accentuat, aspectele consemnate de el fiind greu de reprodus. În ciuda faptului că este copleșit de realitățile care îi stau în față, Ioan consemnează câteva elemente importante din punct de vedere istoric. El remarcă faptul că, în Constantinopol, primii care au fost loviți de boală au fost săracii care zăceau pe străzi. Numărul celor care s-au îmbolnăvit și au murit a crescut exponențial de la 5.000 la 7.000, la 12.000 și chiar 16.000 de cazuri zilnic. Într-un interval destul de scurt s-a ajuns să fie contabilizate 230.000 de decese. Existau persoane care stăteau în porturi, la intersecții și la porțile cetății și numărau persoanele decedate. Această operațiune a fost abandonată când s-a ajuns la cifra de morți indicată mai sus[40]. Inițial, cei care mureau aveau parte de atenția celor din jur: erau făcute pregătiri pentru înmormântare și erau însoțiți la mormânt de cunoscuți. Pe măsură ce numărul morților a crescut, până în punctul în care, în opinia lui Ioan al Efesului, populația Constantinopolului era pe cale de dispariție, strângerea corpurilor de pe străzi, din locurile publice sau din locuințe și îngroparea lor a devenit o problemă de urgență maximă și a necesitat implicarea imperială. Iustinian a desemnat pe un demnitar de rang înalt, Teodor, să gestioneze această problemă. Nu mai exista nicio preocupare pentru respectarea vreunui ritual funerar. Singura preocupare era să fie găsit un loc unde să fie îngropate corpurile fără suflare aflate într-un proces accelerat de descompunere.

„Spectacolul” funerar descris de Ioan este înfiorător: oameni care cară corpuri cu orice mijloc avut la îndemână de la care la bărci, alții care sapă imense gropi comune, alții care aruncă corpuri în mare și alții care îi pescuiesc pe țărmul opus, corpuri de bărbați și de femei, de prunci, copii, tineri, adulți și bătrâni, de nobili și de slujitori, puse în morminte unul lângă sau unul peste

---

38 Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, p. 85.

39 Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle,* part III, p. 86.

40 Aceste cifre sunt astăzi contestate de unii cercetători. Vezi trimiterile bibliografice care fac referire la abordarea minimalistă.

altul[41]. Din acest „spectacol" Ioan menționează în mod special pe cei care cărau corpurile. Pe de o parte, el trece în revistă ororile pe care le vedeau, imaginea cea mai terifiantă fiind cea a pruncilor care supraviețuiau mamelor și care stăteau la pieptul acestora încercând să se hrănească la sânul trupului lipsit de viață[42]. Este lesne de înțeles de ce afirmă despre inimile acestor oameni că erau amorțite, că nu mai existau lacrimi și tânguiri, că oamenii erau parcă amețiți de vin[43], că nu mai puteau fi găsiți oameni cu mintea limpede, că erau stupefiați și confuzi, vorbind unii cu alții ca niște oameni beți[44]. Pe de altă parte, vorbește despre modul în care erau plătiți, despre lăcomia unora dintre ei și chiar de pedeapsa divină care venea asupra lor pentru această lăcomie.

Dintre informațiile furnizate de Ioan o reținem și pe cea referitoare la faptul că, imediat după ce au fost loviți de boală săracii care-și făceau veacul pe străzile capitalei, s-au semnalat și cazuri în care s-au îmbolnăvit și animale, domestice și sălbatice deopotrivă. Au putut fi văzute astfel de animale, cu simptome similare cu cele ale oamenilor, lovite de boală și găsindu-și sfârșitul grabnic[45].

Pe lângă descrierea unor simptome, Ioan insistă asupra rapidității cu care survenea decesul și este profund impresionat de modul total neașteptat în care se producea[46]. El vorbește și de penuria alimentară generată de mortalitatea accentuată, precum și de inutilitatea oricărei încercări de transmisiune succesorală[47].

În partea finală a relatării, el ilustrează credințele iraționale care se înfiripau în mințile oamenilor, rapiditatea cu care se răspândeau zvonurile sau reacțiile isterice pe care acestea le generau. Cazul ulcioarelor sparte vreme de trei zile pe străzile orașului, într-o manifestare de isterie generală alimentată de gândul că astfel vor reuși să alunge molima, este catalogat direct ca fiind o prostie, în aceeași categorie fiind încadrate și reacțiile isterice generate de

---

[41] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, pp. 91-96.
[42] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, p. 92.
[43] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, pp. 92-93.
[44] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, p. 97.
[45] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, p. 87.
[46] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, p. 88.
[47] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, p. 93.

apariția unui preot sau a unui călugăr, aceștia fiind considerași o întruchipare a morții[48].

Evagrie Scolasticul, sirian de origine, avocat în Antiohia, este autorul unei *Istorii Bisericești*[49] redactată în anii 593 sau 594. Mare admirator al istoricilor bisericești anteriori, Eusebiu, Socrate, Sozomen și Teodoret, Evagrie a redactat o lucrare de istorie bisericească în șase cărți, o sursă foarte valoroasă pentru perioada disputelor hristologice din veacurile V și VI. Intervalul cronologic acoperit de această lucrare este de 166 de ani, fiind cuprins între 428 și 594[50]. În cartea a IV-a, dedică un scurt capitol, XXIX, ciumei din timpul domniei lui Iustinian. În momentul în care redactează scrierea sa, ciuma era cunoscută de 52 de ani și se răspândise deja peste tot în lume. Originea acestei pandemii este plasată de Evagrie, spre deosebire de restul autorilor, în Etiopia. Această informație o considera o achiziție recentă. Momentul apariției este raportat la cucerirea Antiohiei de către perși (540), primele manifestări ale bolii fiind consemnate doi ani mai târziu (542). Referitor la aria de răspândire, Evagrie menționează că boala a făcut ocolul întregii lumi, autorul presupunând că nici o parte a neamului omenesc nu a rămas nevizitată de boală. Unele orașe au fost atât de afectate de boală încât au rămas depopulate, iar în alte părți manifestarea bolii a fost mai puțin violentă. Evagrie nu a reușit să identifice un algoritm temporar în baza căruia se manifesta boala. Nu se manifesta la același interval de timp și nici nu înceta în aceleași condiții. Nici în același teritoriu ea nu se manifesta uniform. Erau cunoscute orașe în care doar o parte a locuitorilor a cunoscut boala, în timp ce locuitorii din restul orașului au rămas nevătămați. De asemenea, erau cunoscute situații în care într-un oraș necuprins de boală se găseau un număr restrâns de locuințe mistuite de flagel. Pe de altă parte, Evagrie confirmă faptul că boala se manifesta în valuri și revenea în locuri pe care le-a mai vizitat.

Evagrie ne lasă să înțelegem că, în urma unor analize amănunțite, s-a constatat că cei care treceau prin boală dobândeau o anumită imunitate. Pe de altă parte, el confirmă faptul că existau și persoane asimptomatice care

---

[48] Pseudo-Dionisie de Tel-Mahre, *Chronicle*, part III, p. 97-98.

[49] Evagrios, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, translated with an introduction by Michael Whitby, Liverpool University Press, 2000.

[50] Pentru Evagrie Scolasticul vezi Pauline Allen, *Evagrius Scholasticul, the Church Historian,* Leuven, 1981; John McGuckin, *Dicționar de teologie patristică,* Editura Doxologia, Iași, 2014, pp. 173-174.

contaminau pe cei cu care intrau în contact, chiar dacă pe ei boala nu îi afecta. Modul de transmitere a bolii a fost greu de înțeles de contemporani și, implicit, de Evagrie. Unii s-au stins din viață doar trăind cu cei infectați, alții s-au îmbolnăvit și au murit subit atingându-i pe cei bolnavi sau intrând în camerele acestora. Alții s-au îmbolnăvit frecventând locurile publice, după cum unii au rămas complet neafectați de această boală contagioasă în ciuda faptului că s-au întâlnit cu mulți bolnavi, au atins trupurile cuprinse de boală și chiar corpurile celor morți. Evagrie menționează faptul că existau și persoane care se reinfectau, odată sau chiar de două ori, fără ca boala să fie pentru ei letală, însă la a treia reinfectare nu au mai scăpat cu viață. Evagrie oferă și o descrie a simptomelor bolii însă nu insistăm asupra ei, întrucât formele de manifestare a acesteia sunt cele menționate în mai toate izvoarele narative. Totuși, ca o nuanță sau particularitate, reținem faptul că Evagrie consemnează faptul că cei loviți de boală sufereau nu numai fizic, ci și psihic, mulți găsindu-și sfârșitul în delir.

În descriere, Evagrie inserează elemente de ordin personal. El a trecut prin boală la vârsta copilăriei, în primul val de manifestare a acesteia. Ulterior, la maturitate s-a confruntat din nou cu boala, pierzându-și o parte dintre copii, soția, multe dintre rude și mulți dintre servitorii săi din casă și de pe proprietățile sale (valul 3)[51]. La vârsta de 56 de ani (valul 4) a pierdut în urma ciumei încă o fiică și un nepot[52].

Revenind în zona emoțiilor, remarcăm faptul că spaima produsă de întâlnirea iminentă cu boala și implicit cu moartea i-a determinat pe unii să fugă, să-și abandoneze rostul în încercarea de a-și salva viața. Pe de altă parte, durerea celor care și-au pierdut pe cei dragi, membri ai familiei sau prieteni, a fost atât de profundă și povara supraviețuirii atât de apăsătoare încât au ajuns să-și dorească propria moarte. Acesta nu era doar un gând irațional, ci o atitudine care îi determina să caute contactul cu cei infectați, în speranța că boala le va aduce eliberarea. Adesea, ciuma refuza să se apropie de ei,

---

51 Pentru cronologia fiecărui val și pentru ariile geografice de manifestare vezi Dionysos Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman Empire and Early Byzantine Empire: A systematical survey of subsistence crises and epidemics*, Routledge, London and New York, ^{3}2016, pp. 113-124.

52 Evagrius Scholasticus, *Ecclesiastical History*, 4, XXIX. Pentru text vezi ediția recentă Evagrios, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, translated with an introduction by Michael Whitby, Liverpool University Press, 2000, pp. 229-232.

zădărnicindu-le gândurile. Evagrie cunoaște foarte bine aceste realități. Le-a trăit el însuși, în repetate rânduri. Frică, durere, furie, deznădejde, invidie, gelozie, un carusel al emoțiilor care producea efecte la scară largă, inclusiv în viața lui Evagrie. Mischa Meier[53] reține în acest sens un aspect din viața lui Evagrie, preluând informația din viața Sfântului Simeon Stâlpnicul. După ce și-a pierdut fiica, Evagrie a fost tulburat de gânduri de revoltă împotriva lui Dumnezeu, întrucât el, un om pios, a trecut prin această suferință, în timp ce un cunoscut al său, păgân, nu și-a pierdut copiii. Această luptă lăuntrică ce îi periclita mântuirea i-a fost descoperită Sfântului Simeon, care l-a mustrat aspru pentru aceste gânduri. Evagrie și-a recunoscut gândurile, s-a căit pentru ele, iar Dumnezeu, pentru rugăciunile Sfântului Simeon, i-a dăruit iertare și, implicit, mângâiere. Acest episod relevă vulnerabilitățile spirituale chiar ale oamenilor credincioși în perioade de criză accentuată și sub imperiul unor intense emoții negative, iar pe de altă parte scoate în evidență rolul excepțional al oamenilor duhovnicești în restabilirea echilibrului sufletesc.

Parcurgând mărturiile lui Ioan al Efesului și ale lui Evagrie Scolasticul, mi-a atras atenția faptul că niciunul dintre ei nu face trimitere la modul în care s-au manifestat clericii și credincioșii în timpul pandemiei. Acest fapt este suplinit de Grigorie de Tours, cel de-al treilea autor asupra căruia am ales să ne oprim.

Grigorie de Tours (539-594), contemporan cu ceilalți doi autori menționați anterior, constituie pentru partea apuseană a imperiului, pentru mediul de limbă latină, sursa cea mai generoasă pentru descifrarea comportamentului religios în contextul unei pandemii care se manifesta violent. Lester K. Little îi creionează acestuia un portret sintetic, precizând că era născut la Clermont, fiind descendentul unei familii galo-romane mândră de rangul ei senatorial. A slujit ca episcop de Tours din anul 573 până în anul 594[54]. Două dintre lucrările sale, *Historia Francorum* și *Liber Vitae Patrum*, constituie izvoarele narative care aduc mărturie despre manifestarea epidemiei de ciumă pe teritoriul Galiei, precum și despre implicațiile religioase ale confruntării cu această molimă.

---

53 Vezi Mischa Meier, „The 'Justinianic Plague': the economic consequence of the pandemic in the eastern Roman empire and its cultural and religious effects”, pp. 282-283.

54 Lester K. Little, *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic,* în Lester K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: the pandemic of 541-750,* pp. 9-10.

Prima menţiune în ordine cronologică face referire la rolul pe care unchiul său, episcopul Gal de Clermont, „fiul unui senator care a părăsit lumea şi a câştigat raiul”[55] l-a jucat în comunitatea sa în perioada în care epidemia de ciumă bubonică făcea ravagii în provincia Arles. Imaginea pe care o conturează Grigorie episcopului Gal este aceea a unui păstor credincios şi devotat, preocupat de siguranţa păstoriţilor săi, îndrăzneţ şi stăruitor în rugăciune către Dumnezeu. Rugăciunea lui îndelungată a găsit răspuns la Dumnezeu care, prin intermediul unei anghelofanii, i-a dezvăluit faptul că el şi poporul lui vor fi păziţi de această boală, ţinutul va fi protejat şi niciunul dintre credincioşii păstoriţi de el nu va pieri de boală cât timp ierarhul va fi în viaţă. Episcopul Gal a instituit o serie de procesiuni desfăşurate în perioada Postului Mare, când oamenii parcurgeau pe jos în jur de 72 de kilometri, cântând psalmi, până ajungeau la biserica fericitului Iulian Martirul. Grigorie nu poate decât să constate că, în ciuda faptului că epidemia făcea victime în alte ţinuturi, boala nu s-a atins de locuitorii oraşului Clermont. Această situaţie o pune pe seama rugăciunilor episcopului Gal, faptul că acest păstor nu şi-a văzut păstoriţii decimaţi de ciumă fiind o dovadă evidentă a harului de care s-a învrednicit[56].

Al doilea exemplu prin care Grigorie întăreşte ideea că unele cetăţi/oraşe/ţinuturi au fost protejate de evlavia păstorilor lor face referite la oraşul Trier, unde păstorea episcopul Nichita, „un mare postitor”[57]. Ca urmare a faptului că slujitorul lui Dumnezeu s-a rugat neîncetat pentru izbăvirea de molima care făcea ravagii printre membrii comunităţii, oamenii care, cuprinşi de groază, „şedeau în paturile lor în aşteptarea morţii”, şi-au redobândit încrederea în ocrotirea pe care sfinţii, în numele cărora s-au zidit bisericile de la intrările în oraş[58], şi episcopul lor pot să o mijlocească. Grigorie trage două concluzii: din acel moment molima s-a oprit şi nu a mai murit nimeni; întâmplarea arată că oraşul era ocrotit prin puterea episcopului[59].

---

[55] Sfântul Grigorie de Tours, *Vita Patrum,* Viaţa părinţilor cu o introducere de părintele Serafim Rose, Editura Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2004, p. 206.

[56] Sfântul Grigorie de Tours, *Vita Patrum*, 6.6, p. 212.

[57] Sfântul Grigorie de Tours, *Vita Patrum*, 17.4, p. 293.

[58] La intrările în oraş erau ridicate două biserici. Una fusese construită pe mormântul Sfântului Eugend, episcop de Trier în veacul al III-lea, şi cealaltă pe mormântul Sfântului Maximin, episcop al cetăţii în veacul al IV-lea.

[59] Sfântul Grigorie de Tours, *Vita Patrum*, 17.4, p. 294.

Grigorie nu se sfiește să consemneze și situațiile în care unii ierarhi nu s-au ridicat la înălțimea așteptărilor. Concret, el prezintă situația din Clermont din anul 571, episcop fiind Cautinus. Aceasta a părăsit, în primă instanță, orașul și pe credincioșii săi, fugind din loc în loc de frica ciumei. Ciuma a lovit nemilos regiunea producând un adevărat carnagiu. Numărul morților a fost atât de mare încât nu li s-a mai putut ține socoteala, iar când mormintele s-au umplut, câte zece sau chiar mai mulți erau îngropați într-un șanț. Într-o singură duminică, în biserica Sfântului Petru, au fost numărate 300 de cadavre. Printre cei care au murit s-a numărat și preotul Cato. Pentru acesta, Grigorie are cuvinte de apreciere întrucât a refuzat să fugă din fața epidemiei. A rămas curajos, îngropând pe cei morți și săvârșind liturghia. „A fost un preot de o mare bunătate și un prieten cald al celor sărmani”. Atunci când episcopul Cautinus a revenit în oraș, s-a îmbolnăvit și a murit în Vinerea Mare. În altă ordine de idei, reținem faptul că Grigorie aseamănă procesul de îmbolnăvire cu o mușcătură de șarpe, puterea veninului bolii lăsând oamenii fără simțire[60].

Grigore oferă și informații importante care ne ajută să înțelegem cum a revenit boala în Galia în anul 588. În portul Marsilia a ajuns o navă din Spania care împreună cu mărfurile a adus, din nefericire, și sămânța acestei boli. Mulți dintre locuitorii orașului au luat diferite mărfuri și le-au dus la casele lor. În scurt timp, opt locuitori ai unei case au murit răpuși de ciumă. Focul epidemiei nu s-a răspândit, la început, la toate locuințele, dar după o vreme el a cuprins tot orașul. Molima s-a stins în două luni, însă când oamenii s-au întors liniștiți în oraș, boala a reizbucnit și cei care s-au întors au murit. Ulterior, orașul a fost de multe ori atacat de această moarte. Dincolo de aceste aspecte care țin de mecanismele de răspândire a bolii, reținem și remarcile lui Grigorie referitoare la reacția episcopului orașului, Teodor. Aceasta a părăsit orașul, s-a închis împreună cu câțiva apropiați care au rămas împreună cu el între zidurile bisericii Sfântul Victor. Aici, în timp ce locuitorii orașului piereau, s-a dedicat rugăciunii și privegherii, invocând mila lui Dumnezeu pentru ca moartea să înceteze și celor morți să li se îngăduie să se odihnească în pace[61].

Ultima mențiune cu privire la ciumă din lucrările lui Grigorie face trimitere la situația din Roma, anul 590. La originea informațiilor prezentate de Grigorie se află relatarea diaconului său care a întreprins o călătorie la Roma în

[60] Gregory of Tours, *History of the Franks,* 4.31, pp. 224-227.
[61] Gregory of Tours, *History of the Franks,* 9.22, pp. 510-511.

vederea aducerii moaștelor unor sfinți pentru bisericile din Tours. Acesta i-a făcut cunoscut faptul că în Roma, ca urmare a unor ploi abundente, Tibrul s-a revărsat și a inundat orașul, inclusiv grânarele papale. A urmat apoi o epidemie de ciumă. Printre primele victime s-a numărat papa Pelagiu. Ulterior, mortalitatea a crescut foarte mult. Grigorie consemnează apoi contextul în care a fost ales papă Grigorie cel Mare (590-604) și elogiază calitățile celui ales: originea nobilă; generozitatea arătată prin ctitorirea a șapte mănăstiri și prin înzestrarea lor cu terenuri; milostenia manifestată față de săraci; renunțarea la bunurile lumești și dedicarea sa slujirii lui Dumnezeu; nevoințele sale duhovnicești – postul, privegherile, rugăciunea; educația laică – cunoștințele neîntrecute de gramatică, dialectică și retorică; încercarea sa de a se sustrage din motive de smerenie de la această înaltă demnitate.

Bazându-se pe relatările emisarului său, Grigorie consemnează măsurile religioase pe care noul papă le-a impus în contextul epidemiei de ciumă: a adresat o cuvântare credincioșilor și preoților, în care le-a cerut să se adune să cânte vreme de trei zile psalmi și să se roage pentru îndurare lui Dumnezeu. La fiecare trei ore grupuri de cântăreți se îndreptau spre biserică tânguindu-se pe străzile orașului și cântând „Kyrie eleison". Relatarea lui Grigorie atinge note profunde de emoție când consemnează mărturia diaconului care a văzut cum, în timpul unei ore, în timp ce oamenii cântau și se rugau cerând într-un glas iertare lui Dumnezeu, optzeci dintre ei au căzut jos și au murit. Episcopul însă cu mai multă tărie le cerea să nu înceteze tânguirea lor[62].

Relatările lui Grigorie de Tours ne confirmă faptul că mediul eclezial a resimțit și el efectele pandemiei. Biserica avea experiență în a gestiona astfel de momente în care populația se confrunta cu forțele naturii sau cu calamități. Atât Lester Little, cât și Mischa Meier scot în evidență faptul că Biserica a știut să valorifice experiențele anterioare (epidemia din timpul lui Ciprian al Cartaginei sau cutremurul din anul 470 care a afectat comunitățile din Valea Ronului) și să utilizeze „arsenalul religios" pentru a face față situației. Grigorie de Tours prezintă într-o manieră antagonică devoțiunea majorității clerului și a credincioșilor și unele situații izolate când aceștia s-au lăsat stăpâniți de frică. Cei credincioși au fost cruțați pentru devoțiunea lor, cei fricoși și-au găsit inevitabil sfârșitul. Asistăm în această perioadă la o intensificare a pietății:

[62] Gregory of Tours, *History of the Franks,* 10.1, pp. 543-547.

apeluri repetate la căință și smerenie, instituirea unor zile de post, organizarea de procesiuni, cântarea de psalmi, stăruința în rugăciune. Acestea s-au dovedit a fi realmente un antidot, dacă nu întotdeauna împotriva bolii, cel puțin împotriva emoțiilor puternice pe care întâlnirea cu ea și vecinătatea morții le genera.

O posibilă concluzie care deschide, în fond, noi zone de reflecție pornind de la izvoarele narative abordate este că religia oferă mecanisme de apărare în timpul unei pandemii, prin urmare este important să cunoaștem, să accesăm și să asumăm aceste mecanisme.

Mobilul fundamental al acestor mecanisme de copying religios este determinat de căutarea sensului religios al evenimentelor, iar acțiunile asociate sunt menite să prevină îmbolnăvirea în timpul pandemiei, să ofere sprijin celor care se îmbolnăvesc și mai ales celor care au pierdut persoane apropiate, apoi să creeze contextul potrivit pentru căință și reîntoarcerea la devoțiunea față de Dumnezeu. Nu în ultimul rând, aceste mecanisme religioase de apărare facilitează schimbarea perspectivei asupra evenimentului, asupra propriei persoane și, de ce nu, asupra religiozității însăși. Aș sublinia faptul că dovada maturității spirituale și a angajamentului religios al unei comunități este dată și de capacitatea de a descoperi și asuma sensul religios al unei pandemii.

Împărtășirea credincioșilor
în Tradiția Ortodoxă – provocări mai vechi și mai noi. Abordare liturgico-pastorală

Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel SAVA
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași

„Sfânta Liturghie nu e un simplu ritual, o simplă tradiție formală, ci ea este însăși viața Bisericii în legătura ei vie cu Hristos Domnul, Care a spus: «Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor» (Matei 28, 20). Sfânta Liturghie confirmă, deci, prezența miluitoare, sfințitoare și mântuitoare a lui Hristos în viața Bisericii"[1].

1. Participarea la Sfânta Liturghie – o „diagnoză" pastorală contextualizată

Pe tema Sfintei Liturghii, cercetarea teologico-liturgică ortodoxă românească înregistrează, până în prezent, un număr semnificativ de articole, studii și monografii care abordează aspecte din cele mai diverse, în cea mai mare parte a ei, această bibliografie răspunzând unor necesități concrete resimțite, deopotrivă, în spațiul academic și în lucrarea liturgico-pastorală și de zidire duhovnicească a preoților și a păstoriților lor. Diversitatea tematică, pe care o desprindem din această bibliografie, reliefează, pe de o parte, locul de căpetenie pe care Sfânta Liturghie îl ocupă în cadrul cultului divin ortodox, în viața Bisericii, în lucrarea ei sacramentală și în viața credincioșilor doritori de sfințenie, iar pe de altă parte, arată adâncul bogăției teologico-duhovnicești pe care ea, Sfânta Liturghie, îl conține.

Una dintre temele care apare în preocupările teologilor liturgiști români se referă la participarea credincioșilor la Sfânta Liturghie. O temă mereu actuală, dat fiind faptul că integrarea credincioșilor în ritmul vieții liturgice este

---

[1] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfânta Liturghie – izvor de viață sfântă și lumină veșnică", Cuvânt înainte la *Liturghier*, EIBMO, București, 2012, p. 8.

influențată de societatea în care ei își duc viața, societate marcată, deseori, de schimbări profunde, unele dintre acestea fiind potrivnice ritmului duhovnicesc al Sfintei Liturghii. Influențelor pe care le poate avea societatea asupra ritmului vieții liturgice a credincioșilor se adaugă cele generate de evenimente istorice, de crize de tot felul, cea provocată de infecția cu virusul COVID-19 fiind adânc grăitoare în acest sens.

Acestor cauze externe, care influențează ritmul vieții spirituale al credincioșilor și al participării lor la Sfânta Liturghie, se adaugă o serie de cauze interne, strâns legate de evlavia și de râvna fiecărui credincios în parte, de devotamentul preotului slujitor și de capacitatea lui de a găsi și de a aplica metodele și mijloacele pastorale cele mai adecvate contextului slujirii sale. Toate acestea influențează atitudinea comunității parohiale față de Sfânta Liturghie. În secolul trecut, cei doi mari profesori care au slujit catedra de Teologie Liturgică (Liturgică, Pastorală și Artă creștină, cum era numită atunci această catedră), Părintele Petre Vintilescu și Părintele Ene Braniște, au scris studii de netăgăduită valoare pe tema Sfintei Liturghii și a participării credincioșilor la săvârșirea acesteia. Cel dintâi, Părintele Petre Vintilescu, într-un studiu de excepție[2], normativ până astăzi pentru tema tratată, scoate în evidență caracterul eclesiologic al Sfintei Liturghii. Cel din urmă, Părintele Ene Braniște, pune accentul pe metodele și pe mijloacele[3] pe care preotul trebuie să le utilizeze pentru a intensifica participarea credincioșilor la Sfânta Liturghie. Ideea esențială care evidențiază complementaritatea acestor două studii este aceea că participarea la Sfânta Liturghie este, deopotrivă, o *necesitate personală pentru credincios și o manifestare eclesială sau comunitară a acestuia*[4].

Radiografiind parohia contemporană lui, Părintele Ene Braniște, identifică trei poziționări, sau *trei tipuri de atitudine* din partea credincioșilor față de Sfânta Liturghie: *„o atitudine de totală absență, fizică și sufletească; o atitudine de simplă prezență trupească; și o atitudine de participare reală, activă,*

---

[2] Pr. Petre Vintilescu, „*Funcțiunea* eclesiologică sau comunitară a Sfintei Liturghii", în *Biserica Ortodoxă Română*, LXIV (1946), nr. 1-3, pp. 1-28.

[3] Asistent Diacon Ene Braniște, „Participarea la Liturghie și metode pentru realizarea ei", în *Studii Teologice* (1949), nr. 7-8, pp. 567-637.

[4] Pr. Prof. Dr. Viorel Sava, „Participation at the Divine Liturgy – personal necessity and ecclesial event – in the theological reflection of Father Professor Ene Braniște", în *Teologia*, revista Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad, anul XVII, nr. 4 (57), 2013, pp. 56-73; și în *Studia Theologica Doctoralia*, VII, Editura Masterprint, Iași, 2014, pp. 21-38.

efectivă, la Sfânta Liturghie”[5]. Cea dintâi atitudine este definită ca „indiferență și ignorare a rostului și importanței Sfintei Liturghii” pentru viața duhovnicească și ea este specifică acelor credincioși aflați „la periferia Bisericii, a celor ce poartă numai de formă numele de creștin”[6], a creștinilor de recensământ sau de statistici, cum am spune noi astăzi. A doua atitudine este caracterizată de formalism, „rutină sau obișnuință”. Reprezentanții acestei categorii „nu participă” ci doar „asistă ca la un spectacol”[7]. Cea din urmă atitudine identificată de Părintele Profesor este proprie „elitelor” parohiei, acelor credincioși „care vin la biserică din adevărată râvnă religioasă, adică mânați de o sinceră și profundă nevoie sufletească și care, nu numai că urmăresc cu atenție și concentrare interioară, cu respect și evlavie, cursul dramei sfinte ce se desfășoară în fața lor, dar se și silesc să pătrundă cu ochii sufletului în inima Liturghiei, în tainica acțiune sfântă ce se ascunde sub aparatul ei extern de forme și rituri”[8]. Autorul nostru constată că diferența numerică dintre cei care alcătuiesc prima categorie și cei din ultima categorie este foarte mare, cei dintâi deținând supremația, și concluzionează spunând că „noțiunea de «participare activă» se pare că în analiza de până acum a rămas tot în domeniul abstract al teologiei și definiției”[9].

Prin noțiunea de „participare activă” Părintele Profesor Ene Braniște înțelege, mai întâi, „prezența fizică”, trupească, a credinciosului la Sfânta Liturghie. Am putea spune că acesta este un semn minimal al apartenenței la comunitatea parohială. Cel care se declară credincios și nu arată, cel puțin, acest semn al credinței sale este ramura uscată a unui arbore. Însă, prezența fizică este doar primul pas. Ea trebuie confirmată prin „integrarea personală, conștientă și activă, în acțiunea dramei sfinte”[10] la care participă, iar urmarea firească a acestei integrări este împărtășirea „din plin de harurile și comorile spirituale ale Sfintei Liturghii”[11].

În consens cu Părintele Ene Braniște, dar abordând tema din perspectivă misionară, Părintele Profesor Ion Bria identifică *trei tipuri de parohie*.

---

5 E. Braniște, „Participarea la Liturghie...”, p. 567.
6 *Ibidem*, p. 567.
7 *Ibidem*, p. 567.
8 *Ibidem*, pp. 567-568.
9 *Ibidem*, p. 568.
10 *Ibidem*, p. 568.
11 *Ibidem*, p. 568.

Primul tip de parohie, în viziunea dânsului, este *parohia activă*. Ea este acea „entitate eclezială plină de zel liturgic în care se regăsește întreaga comunitate din acel loc”[12]. Deci, prin parohia activă, autorul înțelege implicarea liturgică sau manifestarea, prin excelență, liturgică a comunității.

Al doilea tip de parohie este *parohia sociologică.* Aceasta „este formată din «creștini cu numele», ce aparțin la Biserică în mod nominal, având contacte sporadice cu preotul și cu corpul activ al parohiei”[13]. Aceștia sunt creștinii care umplu statisticile. În cazul lor am putea spune, mai curând, că parohia este alcătuită din adrese sau din cutii poștale și nu din familii de credincioși sau dintr-un anumit număr de persoane. Participarea la un Botez sau la o înmormântare, sau cinci-zece minute în noaptea Sfintelor Paști, nu conferă unei persoane calitatea de membru al parohiei. O persoană confirmă apartenența la comunitatea parohială prin participarea permanentă la viața liturgică și prin mărturia creștină, prin cuvânt și faptă, în afara spațiului liturgic și al slujbelor divine. Părintele Teofil Părăian spunea că *semnele minimale* ale credinței noastre sunt patru: participarea la Sfânta Liturghie (și la celelalte sfinte slujbe, subl. ns.) căreia i se adaugă rugăciunea particulară, mărturisirea păcatelor, respectarea zilelor și a perioadelor de post și împărtășirea cu Sfintele Taine. El le-a numit *semne minimale.*

Al treilea tip de parohie este *parohia ascunsă* „compusă din credincioși care din cauza suferinței, degradării sociale, nu pot veni fizic la Liturghie, între care sunt amintiți: săracii, orfanii, persoanele cu dizabilități, deținuții, bolnavii, sau, mai bine zis: «Cei ce sunt în judecăți, în închisori, în prigoniri și amară robie, în orice fel de necaz, nevoie și strâmtorare»”[14]. Deși în ultimele decenii, mai ales după eliberarea de sub jugul comunist, Biserica Ortodoxă Română a făcut eforturi remarcabile pentru a avea preoți în armată, în închisori, în spitale și în instituțiile de asistență socială, observația Părintelui Ion Bria rămâne actuală.

Prin raportarea la viața liturgică, parohia apare ca „mediul normal al sufletului creștin”[15], ceea ce înseamnă că, atunci când credinciosul pierde

---

[12] Pr. Ioan Bria, *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și mărturiei creștine azi*, Editura Athena, București, 1996, p. 111.

[13] *Ibidem*, p. 111.

[14] *Ibidem*, p. 112.

[15] Victor Lithard, *Précis de Théologie pastorale*, Paris, 1930, p. X, la Pr. Petre Vintilescu, *Preotul în fața chemării sale de păstor de suflete*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 12.

ritmul vieții liturgice, el experimentează nefirescul, anormalul, trădându-și vocația sa creștină, aceea de a trăi „viața în Hristos”. Este interesant, și necesar să subliniem aici, faptul că unul dintre cele mai importante comentarii, dacă nu chiar cel mai important, din perioada post-patristică, referitor la Tainele integrării în Biserică (Botezul, Mirungerea și Euharistia) a fost numit, de către autor, *Despre viața în Hristos*[16]. Integrarea în Biserică înseamnă integrarea în Liturghia Bisericii și în toată lucrarea ei liturgică, sfințitoare și mântuitoare. Odată cu integrarea în Biserică creștinul devine „străinul” și parte a comunității de lângă casa Domnului, manifestându-și plenar apartenența la această comunitate prin participarea la Sfânta Liturghie, la Tainele Bisericii și la celelalte rânduieli de slujbă care alcătuiesc ciclul zilnic de rugăciune obștească. Concluzionând, putem spune că parohia este o comunitate de credință și de viață spirituală care se manifestă, prin excelență, în adunarea liturgică. Ea este definită ca „o comunitate văzută care se adună pentru cultul public – de mulțumire, de invocare și de laudă – în prezența lui Hristos: «*Căci unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor*» (Matei 18, 20). Parohia viază [...] prin această adunare de cult a celor răspândiți și reperați «*într-un singur trup*», văzut, fizic «*spre a fi locaș sfânt întru Domnul*» (Efeseni 2, 21)”[17].

Unitatea acestei realități numită parohie este dată de unitatea de credință și de comuniunea în rugăciune, exprimate și realizate în Sfânta Liturghie. Această unitate este atât de profundă încât vocile multe și diferite ajung să cânte la fel, ca într-o simfonie, iar inimile multe și diferite simt la fel, slăvindu-L pe Dumnezeul slavei. Acest fapt este exprimat în ecfonisul care încheie anaforaua liturgică: „Și ne dă nouă cu o gură și o inimă, a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare cuviință numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”[18]. Comentând acest ecfonis care încheie Rugăciunea anaforalei Liturghiei ortodoxe, Părintele Dumitru Stăniloae spunea: „Preotul încheie această rugăciune de cerere către Dumnezeu, de a duce voința Lui de unire a tuturor în Biserica sobornicească, până la darul dat lor să slăvească și să cânte numele lui Dumnezeu cel în Treime

[16] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, studiu introductiv și traducere de Pr. Teodor Bodogae, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989.

[17] Pr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, p. 37.

[18] ***, *Liturghier*, EIBMO, București, 2012, pp. 180-181.

cu o singură gură și cu o singură inimă, ca un singur corp. Dumnezeu are un singur nume, deși în El sunt trei Persoane, sau acest nume e întreit. Credincioșii laudă și cântă acest nume cu o singură gură și cu o singură inimă, ca un singur trup, deși sunt și ei mai multe persoane. Ei doresc să fie între ei o unitate care să se asemene prin iubire cu unitatea celor trei Persoane dumnezeiești. Așa cum Dumnezeu, deși întreit în Persoane, are un singur nume, la fel se cuvine să ajungem și noi la o singură inimă și la o singură gură, la o singură simțire, exprimată în aceleași cuvinte de laudă. Unitatea neconfundată a Treimii e modelul căruia trebuie să-i corespundă unitatea neconfundată a credincioșilor sau a Bisericii în care credincioșii sunt o unitate multiplă"[19].

2. Participarea la Sfânta Liturghie – caracteristici specifice

Pentru a înțelege situația actuală privitoare la participarea credincioșilor la Sfânta Liturghie, Părintele Ene Braniște face o scurtă, dar clară și edificatoare, incursiune în trecutul Bisericii și identifică trei note definitorii pentru tema prezentată. Prima notă specifică era dată de participarea regulată și de către toți membrii comunității la Liturghia de duminică, ceea ce înseamnă că „toți credincioșii participau la toate Liturghiile"[20]. Această participare deplină „oferă imaginea cea mai vie și mai plastică a unității depline de adorație, de cuget și de simțire care domnea în Biserica veche"[21]. Neparticiparea la Sfânta Liturghie atrăgea după sine îndepărtarea din comunitate sau din adunarea de cult, după cum consemnează Tertulian[22], sau

[19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 306; vezi și Pr. Prof. Dr. Viorel Sava, „Celebrarea liturgică a Marii Uniri de la 1918", în vol. *Misiune*, *spiritualitate*, *cultură*, Simpozionul internațional „Unitatea de credință și de neam în contextul unei lumi globalizate", Editura Bibliotheca, coordonatori: IPS Prof. Univ. Dr. Nifon Mihăiță, Pr. Prof. Univ. Dr. Marian Vîlciu, Pr. Prof. Univ. Dr. Ștefan Florea, Conf. Univ. Dr. Ion Marian Croitoru, Târgoviște, 2019, p. 34.

[20] E. Braniște, „Participarea la Liturghie...", p. 570.

[21] *Ibidem*, p. 570.

[22] „Ne strângem în comunitate și în adunarea de cult (la Liturghie), pentru ca să împresurăm pe Dumnezeu, implorându-L prin rugăciuni... Tot aici (în aceste adunări), se fac chiar și îndemnuri, pedepse și judecata dumnezeiască. Căci se judecă cu mare chibzuință, ca unii care suntem siguri că ne aflăm în fața lui Dumnezeu și este cea mai mare pagubă pentru judecata viitoare dacă cineva s-a făcut vinovat așa fel încât să fie îndepărtat din comunitatea rugăciunii, a adunării și a oricărei legături sfinte" – Tertulian, Apologétique, XXXIX, 2-4, texte établi et

caterisirea, în cazul clericului, și oprirea de la Sfânta Împărtășanie, cum aveau să statornicească mai târziu dispozițiile canonice[23]. Altfel spus, în gândirea Părintelui Profesor Ene Braniște, expresia văzută a integrării în Hristos și în Biserică, dar minimală, adăugăm noi, este participarea permanentă la Liturghia duminicală. Aceasta ar fi prima dintre caracteristicile care definesc comunitatea liturgică din Biserica primară.

O participare doar formală la Sfânta Liturghie este departe de ceea ce însemna pentru creștinii primelor veacuri Liturghia duminicală. Legătura cu Liturghia era expresia „conștiinței apartenenței la *ecclesia*"[24], la Trupul tainic al lui Hristos. Fiecare credincios avea conștiința clară că este parte a acestui trup. Cu alte cuvinte, *participarea la Sfânta Liturghie răspundea, pe de o parte, necesităților spirituale personale, iar pe de altă parte, era o manifestare a conștiinței eclesiale*: „Apartenența la același altar sau jertfelnic era primul semn al unității cu episcopul și cu comunitatea creștină prezidată de el, după cum depărtarea de jertfelnic era dovada cea mai concretă a ruperii de Biserică"[25], afirmă Părintele Profesor Ene Braniște, întemeindu-se pe una din scrierile Sfântului Ignatie al Antiohiei. Aceeași idee este construită și pe un studiu de excepție al magistrului și predecesorului său, Părintele Profesor Petre Vintilescu. Acesta din urmă spune: „Încă de la originea ei, existența și viața socială a Bisericii au fost prezidate de Liturghie. Conștiința de comunitate religioasă nouă și distinctă s-a închegat în mentalitatea primilor creștini numai în atmosfera

traduit par Jean-Pierre Waltzing avec la colaboration de A. Severyns, Paris, 1929, p. 82, la E. Braniște, „Participarea la Liturghie...", p. 570.

[23] Canonul 80 al Sinodului Trulan spune: „Dacă vreun episcop, presbiter, ori diacon, sau dintre cei numărați în cler, sau vreun laic, de n-ar avea nici o nevoie prea grea sau vreo treabă anevoioasă, ca să lipsească mai multă vreme de la biserica lui, ci fiind în cetate nu ar merge (la biserică), trei zile de duminică în trei săptămâni, de ar fi cleric să se caterisească, iar de ar fi laic să fie îndepărtat de la împărtășire" – Arhidiacon Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, București, 1991, p. 142.

[24] E. Braniște, „Participarea la Liturghie...", p. 570; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, I, ediția a III-a, revizuită și completată de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Editura Basilica, București, 2015, p. 67; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Idei principii și preocupări sociale în cultul Bisericii Ortodoxe", în *Studii Teologice*, IV (1952), nr. 7-8, p. 435; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Cultul Bisericii Ortodoxe Române față de cultul celorlalte confesiuni creștine și al sectelor din țara noastră", în *Studii Teologice*, III (1954), nr. 1-2, pp. 7-8.

[25] E. Braniște, „Participarea la Liturghie...", pp. 570-571. Vezi și Sfântul Ignatie al Antiohiei, „Epistola către Tralieni", VII, în *Scrierile Părinților Apostolici dimpreună cu Canoanele și Așezămintele Apostolice*, traducere de Pr. I. Mihălcescu, Econ. M. Pâslaru și Ec. G.N. Nițu, vol. I, Chișinău, 1927, p. 165.

Liturghiei. Într-un cuvânt, conștiința de sine a Bisericii creștine s-a plămădit și a venit la expresiune în Liturghie. De altfel, după propriile mărturisiri ale creștinilor din timpul primelor persecuții păgâne, culpa principală a Bisericii o constituiau adunările lor liturgice, unde nu de puține ori au fost surprinși și arestați. [...] Cauza Liturghiei era, astfel, cauza Bisericii; cauza uneia și celeilalte apar, deci, de la început solidare în istorie”[26].

Într-un alt studiu, Părintele Profesor Ene Braniște arată că și cântarea în comun, la Sfânta Liturghie, exprimă apartenența la Biserica lui Hristos și intensifică unitatea, armonia și iubirea dintre creștini. În susținerea afirmațiilor sale el aduce cuvântul Sfântului Vasile cel Mare, care spune: „Cine oare mai poate fi socotit vrăjmaș al altuia, atunci când își unește glasul la un loc cu el, pentru a da împreună laudă lui Dumnezeu? Psalmodia aduce cu sine tot ce poate fi mai bun: iubirea, făcând din tovărășia laolaltă a glasului un fel de trăsură de unire dintre oameni, adunând credincioșii laolaltă într-un singur glas de cor”[27]. Aceeași idee o întâlnim și la Sfântul Ambrozie: „Psalmul este chezășie a păcii și a armoniei, un fel de chitară care scoate o singură cântare din glasuri felurite și deosebite. El adună pe cei despărțiți, unește pe cei dezbinați, împacă pe cei certați. Într-adevăr, mare legătură de unitate este strângerea tuturor credincioșilor într-un singur cor! Sunt deosebite sunetele chitarei, dar simfonia este una [...]”[28].

Celor afirmate de Sfântul Vasile cel Mare și de Sfântul Ambrozie, Părintele Profesor Ene Braniște adaugă argumentul intern al Sfintei Liturghii. Dintru început, Sfânta Liturghie ne apare ca o lucrare a întregii comunități și pentru întreaga comunitate. Aceasta se reflectă, în special, în structura ei dialogală și în faptul că, adunați la un loc, în prezența lui Hristos și a sfinților Săi, ne rugăm toți pentru trebuințele materiale și spirituale ale tuturor. Aceste realități fac ca prezența credincioșilor în sfântul locaș să nu fie una „de simpli spectatori”, ci de „*participare*” în adevăratul înțeles al cuvântului, de „*conlucrare*” efectivă la Sfânta Jertfă, „care se aduce *pentru ei* și *în numele lor* sau *din partea lor.* Or, cea dintâi formă de manifestare a acestei colaborări a

---

[26] P. Vintilescu, „*Funcțiunea eclesiologică...*”, la E. Braniște, „Participarea la Liturghie...”, p. 571.

[27] Sfântul Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, Ps.1, traducere de Pr. Dr. O. Căciulă, p. 25, la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor”, în *Studii Teologice*, VI (1954), nr. 1-2, p. 23.

[28] Sf. Ambrozie, *Enarratio in psalmum*, I,9, Migne, P.L. XIV, col. 968-969, la E. Braniște, „*Temeiuri biblice...*”, p. 24.

credincioșilor la acțiunea liturgică este participarea lor la cântarea religioasă din biserică, alături de preot și de cântăreț"[29].

Comuniunea în rugăciune, ca manifestare a conștiinței eclesiale, era dublată de comuniunea în credință, aceasta fiind a treia notă definitorie a comunității adunate în Liturghia duminicală. Cultul divin a fost definit de Părintele Profesor Ene Braniște ca fiind „o adevărată școală din care credincioșii simpli au învățat și Sfânta Scriptură, și adevărurile de credință, și regulile morale de viețuire creștină"[30]. Deci, cultul divin, în general, și Sfânta Liturghie, în special, sfințesc pe credincioși și prin invocarea harului divin, și prin ascultarea învățăturilor sfinte și mântuitoare, aceasta datorită relației profunde și de nedespărțit dintre *lex credendi* (*modus credendi*) și *lex orandi* (*modus orandi*)[31]. În Ortodoxie, formularul de credință (vezi Crezul) integrat în Liturghie sau în rânduiala Sfintelor Taine devine formular de rugăciune, iar rugăciunea ortodoxă, în toate formele ei de exprimare, este numai aceea care exprimă dreapta credință a Bisericii[32]. „*În Sfânta Liturghie* – spune Preafericitul Părinte Patriarh Daniel – *se manifestă credința și unitatea Bisericii Ortodoxe sobornicești*, plenare și universale, din toate timpurile și din toate locurile, «*credința cea dată o dată pentru totdeauna sfinților*» (Iuda 1, 3)"[33].

Transmiterea învățăturii de credință s-a făcut prin intermediul imnelor liturgice, al textului rugăciunii, al omiliei, care dintru început a fost o etapă principală în desfășurarea Sfintei Liturghii[34], și prin cateheza mistagogică, dezvoltată până la cel mai înalt nivel în perioada catehumenatului. În acea perioadă (sec. IV-V), „explicarea Liturghiei era partea de căpetenie a acelor cursuri sistematice și complete de instrucție mistagogică, adresate de obicei

---

[29] E. Braniște, „Temeiuri biblice...", p. 25.

[30] E. Braniște, *Liturgica generală*, I, p. 55.

[31] *Ibidem*, p. 44.

[32] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială*, EIBMBOR, București, 1980, pp. 323-324. Vezi și Pr. Prof. Dr. Viorel Sava, „Mărturisirea credinței și importanța ei în Liturghia ortodoxă, cu privire specială asupra Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur", în vol. *Sfântul Ioan Gură de Aur (†407). Mare dascăl al lumii și ierarh*, Editura Trinitas, Iași, 2007, pp. 9-21; Pr. Prof. Dr. Viorel Sava, „Relația dintre învățătura de credință și rugăciune reflectată în rânduiala Sfintelor Taine", în vol. *Autocefalia Bisericii și Mărturisirea credinței*, coord. de Pr. Prof. Dr. Viorel Sava și Pr. Lect. Dr. Ilie Melniciuc-Puică, Editura Doxologia, Iași, 2011, pp. 30-53; D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, pp. 248-250.

[33] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfânta Liturghie...", p. 11.

[34] E. Braniște, *Liturgica specială...*, pp. 177-178; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, EIBMBOR, București, 1997, p. 133.

catehumenilor candidați la botez (competentes), sau neofiților (νεοφωτίστοι), adică celor de curând botezați, cărora li se tâlcuiau mai ales cele trei mistere sau taine majore ale inițierii creștine: Botezul, Ungerea cu Sfântul Mir și Euharistia"[35]. Această lucrare a devenit o preocupare constantă a Bisericii și s-a desfășurat până astăzi în cadrul cultului divin, în special, în relație cu Sfânta Liturghie.

3. Primirea Sfintei Împărtășanii la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie

Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu, are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi (Ioan 6, 54), spune Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Prin primirea Dumnezeieștilor Taine în cadrul Sfintei Liturghii „se realizează cea mai vie legătură duhovnicească a lui Hristos cu Biserica Sa, cea mai bogată comunicare și cea mai intensă comuniune dintre Hristos – Capul Bisericii și Biserica Sa, care este Trupul Său tainic, templu al Duhului Sfânt, casă și popor al lui Dumnezeu – Tatăl, prin care se dăruiește Bisericii Sale viață veșnică"[36]. Așadar, viața veșnică în Împărăția lui Dumnezeu Cel veșnic nu este doar o realitate viitoare pe care o așteptăm și spre care ne îndreptăm, ci o realitate pe care o experimentăm în timpul vieții noastre pământești. Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh la care face referire formula de început (de binecuvântare) a Sfintei Liturghii este o realitate prezentă acolo unde se săvârșește Sfânta Liturghie, căreia îi sunt părtași toți cei care participă la săvârșirea ei, uniți de aceeași credință exprimată în aceleași rugăciuni. Interpretând această formulă de binecuvântare, Părintele Dumitru Stăniloae spune că „Sfânta Liturghie prilejuiește trăirea anticipată, prin arvună, a Împărăției cerurilor și prefigurarea ajungerii depline în ea, după o înaintare treptată spre ea în viața pământească. Acest urcuș liturgic de la trăirea în parte până la trăirea deplină în Împărăția Sfintei Treimi e reprezentat în Sfânta Liturghie ca un urcuș spre unirea cu Hristos Cel jertfit și înviat, *nu a credinciosului singur, ci a comunității* care se umple tot mai mult de iradierea prezenței Lui animată de predarea mântuitoare a Sa Tatălui lor, ca să-i pregătească să se predea și ei uniți între ei și împreună cu El Tatălui la sfârșitul timpului..."[37].

---

[35] E. Braniște, „Participarea la Liturghie...", pp. 571-572.

[36] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfânta Liturghie...", p. 7.

[37] D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, p. 137.

Împărtășirea credincioșilor cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos este *scopul* Sfintei Liturghii, spune în comentariul său Sfântul Nicolae Cabasila: „*obiectul* Sfintei Liturghii este, desigur, prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge; *scopul* (τέλος), însă, este sfințirea credincioșilor care printr-însele dobândesc iertarea păcatelor lor, moștenirea Împărăției cerurilor și altele asemenea...”[38] și adaugă spunând că: „*atunci sfânta slujbă e îndeplinită în întregime* și săvârșirea Sfintei Euharistii ia sfârșit. Căci acum și *darurile s-au sfințit* și au sfințit și pe preot și pe toată ceata slujitorilor, iar prin aceștia *au sfințit și pe ceilalți membri ai Bisericii*”[39]. Pe temeiul celor afirmate de Sfântul Nicolae Cabasila în tâlcuirea sa, Părintele Ene Braniște distinge un „scop *direct, apropiat sau imanent* (ἔργον) și altul *indirect, mai îndepărtat sau transcendent* (τέλος)”[40] al Sfintei Liturghii.

Atingerea celor două scopuri se răsfrânge asupra celor care se împărtășesc, dar și asupra celor care doar participă la Sfânta Liturghie, a celor care se pomenesc la Proscomidie, vii și adormiți, asupra Bisericii și asupra întregii făpturi[41]. Altfel spus, foloasele sunt pe măsura darului primit.

4. Frecvența primirii Sfintei Împărtășanii

Fără a intra prea mult în miezul problemei, subliniem, totuși, câteva aspecte pentru a veni în întâmpinarea discuțiilor legate de împărtășirea credincioșilor în contextul pandemiei, situație care a determinat redactarea acestui studiu. Aceasta cu atât mai mult cu cât autoritățile de stat, prin decizii oficiale, au impus anumite restricții legate de săvârșirea sfintelor slujbe și de împărtășirea credincioșilor în cadrul Sfintei Liturghii, unele dintre acestea, fără îndoială, discutabile.

---

[38] Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, studiu introductiv și traducere din limba greacă de Diacon Ene Braniște, București, 1946, republicată sub titlul: Nicolae Cabasila, *Scrieri. Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Dr. Ene Braniște și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, cap. I, București, 1989, p. 27.

[39] Nicolae Cabasila, *Scrieri. Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos...*, cap. XLI, p. 90.

[40] E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii...*, p. 196.

[41] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Sfânta Liturghie...”, pp. 8-9.

Aceste restricții au produs nedumeriri, au declanșat discuții contradictorii între clerici, între păstori și păstoriți, între toți aceștia și reprezentanții societății civile, au lăsat loc improvizațiilor de tot felul, unele dintre ele total neinspirate și în contradicție cu buna rânduială asumată de întreaga Biserică, au declanșat acuzații fără temei la adresa preoțimii și episcopatului, i-au împărțit pe preoți și credincioși în buni și răi, în apărători și salvatori ai Ortodoxiei și în trădătorii ei, au produs tulburare și întristare celor deprinși cu ritmul Liturghiei și al împărtășirii frecvente cu Dumnezeieștile Taine și bucurie celor incomodați de prezența și lucrarea Bisericii în societate etc. Așadar, o mulțime de stări și atitudini pe care Biserica arareori le-a întâlnit în istoria ei îndelungată. Locul permis pentru rugăciune, când și câte persoane se pot ruga împreună, cum și când ne împărtășim au fost, de asemenea, reglementate prin ordonanțe militare, făcându-se abstracție de regulile statornicite de-a lungul timpului de oameni sfinți, pe baza unei experiențe colective, în comuniune de credință și de rugăciune, cu multă chibzuială și cu dreaptă socotință.

În fața acestor provocări noi și aducătoare de tulburări mari, răspunsurile trebuie căutate în experiența din trecutul Bisericii. Făcând apel la această experiență, vom căuta, mai întâi să răspundem la întrebarea când și în ce condiții ne împărtășim? Întrebarea, desigur, nu este nouă, răspunsul, însă, poate îmbrăca nuanțe diferite dat fiind faptul că are adresanți diferiți și este determinat de contexte diferite. Conținutul lui, însă, trebuie să reflecte credința, rânduiala și practica Bisericii Ortodoxe de aici și de pretutindeni, de acum și dintotdeauna.

Actul împărtășirii este legat, în mod firesc, de Sfânta Liturghie. În afara acesteia sunt îngăduite doar situațiile de excepție. Între excepții pot fi considerate persoanele aflate pe patul de suferință în spitale sau la casele lor, bătrânii netransportabili, cei aflați în temnițe, pe câmpul de luptă, sihaștrii retrași departe de lume pentru perioade mai îndelungate. De o grijă specială din partea Bisericii s-au bucurat credincioșii evlavioși în timpul persecuțiilor. Acestora le era încredințată Sfânta Împărtășanie pe care, la nevoie, o consumau cu toată evlavia și cu pregătirea cuvenită. Informații despre împărtășirea credincioșilor în timp de prigonire a Bisericii ne oferă unii Sfinți Părinți și Scriitori Bisericești din primele secole creștine, precum Tertulian, Sfântul

Ciprian, Clement al Alexandriei[42] etc. Situațiile de excepție sunt înregistrate în anumite regiuni, și după perioada persecuțiilor, fapt consemnat de Sfântul Vasile cel Mare în Epistola către Chesaria, scrisă în anul 372. El spune: „Faptul că în vremurile persecuțiilor unii erau nevoiți, în lipsa preotului sau a liturgului (diaconului subl. ns.), să ia cu mâinile lor Împărtășania, e de prisos să mai spunem că nu constituie o greșeală, pentru că altădată practica aceasta era întărită de o lungă obișnuință confirmată de faptele înseși. Toți călugării care locuiesc în pustie, unde nu se găsește preot, păstrează cuminecătura acasă la ei și o iau cu mâna lor proprie. La Alexandria și în Egipt, chiar și fiecare laic are în mod obișnuit împărtășania la el și se împărtășește singur când voiește"[43]. Această practică a fost oprită curând, întrucât au dispărut cauzele excepționale care au condus la apariția ei, dar și din dorința responsabilă de a proteja Sfânta Împărtășanie de cei care ar fi putut să o profaneze în mod voit, din nepurtare de grijă sau doreau să o folosească în scopuri superstițioase[44].

Începând cu veacul apostolic și continuând, cel puțin, până la sfârșitul secolului al doilea și începutul celui următor, întrucât singura zi liturgică săptămânală era Duminica, ziua Domnului (Apocalipsa 1, 10), împărtășirea credincioșilor se realiza o dată pe săptămână, toți credincioșii participanți la Sfânta Liturghie primind Sfânta Împărtășanie din mâinile episcopului, iar celor care din diferite motive nu puteau lua parte la Sfânta Liturghie, Împărtășania era adusă acasă de către diaconi. Această situație caracteristică perioadei de început a creștinismului o consemnează, între alții, și Sfântul Iustin Martirul: „...se aduce pâine, vin și apă, iar întâistătătorul înalță deopotrivă rugăciuni și mulțumiri, cât poate mai mult, la care poporul răspunde într-un singur glas, rostind: Amin. Și se dă fiecăruia să se împărtășească din cele ce au fost

---

42 Pr. Prof. Petre Vintilescu, „Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină. Deasă sau rară împărtășire?" în vol. *Spovedania și Euharistia – izvoare ale vieții creștine. Sfânta Euharistie – arvuna vieții veșnice*, II, Editura Basilica, București, 2014, p. 401.

43 Sfântul Vasile cel Mare, „Epistola 93, Către patriciana Chesaria, în legătură cu comuniunea cu Sfintele Taine", în *Scrieri III*, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 12, EIBMBOR, București, 1988, pp. 269-270. Vezi și P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...", p. 402.

44 Nichifor Calist, „Istoria bisericească", XIII, 7, în *PG* 146, col. 953-956; Dr. Vasile Mitrofanovici, Dr. T. Tarnavschi, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cernăuți, 1909, pp. 226 și 258, la P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...", p. 402.

consfințite prin euharistie, iar celor care nu sunt de față, li se trimite euharistia acasă, prin diaconi”[45].

Libertatea de care s-a bucurat creștinismul, începând cu secolul al patrulea, a permis și reorganizarea vieții liturgice, unul dintre efecte fiind cel al înmulțirii zilelor cu Liturghii din timpul săptămânii. Sporadic acest lucru s-a petrecut chiar de la sfârșitul secolului al treilea. Astfel, la Ierusalim, la Antiohia, în Nordul Africii și în alte locuri, pe lângă ziua de Duminică, se săvârșea Sfânta Liturghie și în zilele de Miercuri și Vineri[46], sau Sâmbăta, așa cum se întâmpla în Siria, în Asia Mică și la Roma[47]. Sfântul Vasile cel Mare spunea că, în zona Cezareei Capadociei, Sfânta Liturghie se săvârșea de patru ori pe săptămână. Mărturia o aflăm în aceeași epistolă către patriciana Chesaria: „Desigur că împărtășirea zilnică și hotărârea de a primi zilnic Sfântul Trup și Sânge al lui Hristos e un lucru bun și folositor, căci El Însuși o spune limpede «*cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică*» (Ioan 6, 54) [...] Cu toate acestea noi ne împărtășim numai de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea și sâmbăta, precum și în alte zile când se face pomenirea vreunui sfânt deosebit”[48]. Prin raportarea la alte zone creștine, Părintele Petre Vintilescu este de părere că situația din Asia Mică nu era altceva decât un „obicei local” de vreme ce în alte zone „unii se împărtășesc cu Trupul și Sângele Domnului zilnic, iar alții numai în anumite zile; în unele părți, nu rămâne nici o zi fără Liturghie, în timp ce în altele se săvârșește numai Sâmbăta și Duminica, ori numai Duminica”[49]. În sprijinul acestei interpretări, Părintele Petre Vintilescu aduce o mulțime de argumente, atât din Răsărit cât și din Apus, care acoperă o perioadă de peste cinci secole. În mod cert, ceea ce unește întreaga creștinătate în această chestiune, în toată perioada la care ne referim (până spre secolul al IX-lea), este Liturghia duminicală, zilele cu Liturghie de peste săptămână, mai multe sau mai puține, ținând de practica locală.

---

45 Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, „Apologia întâia”, LXVII, în *Apologeți de limbă greacă*, traducere de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, col. *Părinți și Scriitori Bisericești*, 2, EIBMBOR, București, 1980, p. 71.

46 *Silviae vel Potius peregrinatio ad loca sancta:* itinerarium Egeriae, XXVII, 6, la P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...”, p. 403.

47 P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...”, notele 17 și 18, p. 403.

48 Sfântul Vasile cel Mare, „Epistola 93...”, p. 269.

49 Fericitul Augustin, „Epistole”, LIV, 2, în *PL* 33, col. 200, la P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...”, pp. 404-405.

Cât privește frecvența primirii Sfintei Împărtășanii, chiar dacă de la sfârșitul secolului al treilea zilele cu Liturghie s-au înmulțit, în cele mai multe cazuri, împărtășirea credincioșilor continuă să rămână legată de Liturghia duminicală, excepție făcând acei credincioși cu o evlavie sporită aflați în zona de influență a centrelor bisericești (monahale, episcopale) în care se practica săvârșirea Sfintei Liturghii în zilele de peste săptămână, unde era încurajată apropierea credincioșilor de Sfântul Potir, ori de câte ori se săvârșea această slujbă. Faptul că se săvârșea Liturghia mai des decât în primele trei secole, dar participanții nu se apropiau de fiecare dată de Sfântul Potir, ci, mai curând, părăseau adunarea liturgică înainte de momentul împărtășirii, a fost sancționat de canoanele bisericești ale timpului. Între acestea, sunt menționate canonul 9 Apostolic și canonul 2 al Sinodului de la Antiohia, din anul 341. Cel dintâi precizează: „Toți credincioșii care intră (în biserică) și ascultă scripturile dar nu rămân și la Sfânta Împărtășanie, aceia, trebuie să se afurisească (excomunice), ca făcând neorânduială în biserică”[50]. În același sens este formulat, în prima parte a lui, și Canonul 2 de la Antiohia[51].

Interpretarea care se dă acestor canoane se referă la faptul că sancțiunea excomunicării aplicată celor care părăseau locașul de cult și adunarea liturgică înainte de momentul împărtășirii avea în vedere fuga acelora de Sfânta Împărtășanie. În sensul acesta interpretează, de exemplu, Zonara, tâlcuirea lui fiind preluată și de Părintele Ioan Floca în scurtul comentariu care urmează canonului în cauză[52]. Fără a contrazice această interpretare, trebuie să subliniem faptul că ea nu lasă loc libertății credincioșilor de a se împărtăși sau nu la o Sfântă Liturghie, în funcție de trebuințele lui spirituale și de dispozițiile sufletești pe care le are. În lumina interpretării dată acestor canoane, credinciosul pare să fie *obligat* să se împărtășească la fiecare Sfântă Liturghie la care participă. Cele două canoane precizează că aceia care nu rămân la slujbă și la Sfânta Împărtășanie fac *„neorânduială”*. De aici se poate înțelege, pe de o parte, că încălcau o rânduială, în cazul de față aceea a primirii Sfintei Împărtășanii la Liturghia la care au participat, iar pe de altă parte, că, atunci când ei se retrăgeau, produceau dezordine și tulburau rugăciunea celor care rămâneau la slujbă.

---

50 I.N. Floca, *Canoanele...*, p. 13.
51 *Ibidem*, p. 19.
52 *Ibidem*, p. 19.

Această problemă trebuie privită în contextul larg și complex al perioadei de libertate pe care Biserica a avut-o după anul 313 și de care s-a bucurat vreme îndelungată.

Discuția despre frecvența și modul împărtășirii credincioșilor s-a accentuat mult în perioada de criză generată de pandemia provocată de infectarea cu noul virus COVID-19, criză care a afectat și viața liturgico-duhovnicească a Bisericii. În acest context am putut sesiza atitudini diverse din partea celor din afara Bisericii, uneori chiar din interiorul ei, am văzut improvizații neinspirate și străine dreptei rânduieli și am înregistrat propuneri de soluții care produc, mai degrabă, confuzie și derută, decât pace și armonie. Toate aceste stări și atitudini, fără răspunsuri temeinice din partea autorităților bisericești, a școlilor de teologie și a oamenilor îmbunătățiți duhovnicește, pot să producă răni cu anevoie de vindecat.

Unul dintre răspunsurile care au fost transmise oficial preoților și credincioșilor de Patriarhia Română, răspuns asumat de Sfântul Sinod în urma consultării care a avut loc între toți membrii care îl compun, a propus *„amânarea"* oferirii Sfintei Împărtășanii pentru o perioadă de timp, relativ scurtă, până ce, la nivel pan-ortodox, va fi luată o decizie în acest sens.

La jumătatea secolului trecut, la Mănăstirea Vladimirești, atunci în județul Tecuci, acum în județul Galați, a apărut o mișcare, având ca lideri pe Maica Veronica și pe preotul Ioan Iovan, mișcare care promova Spovedania în comun a credincioșilor, cu rugăciune de dezlegare generală, urmată de împărtășirea tuturor credincioșilor. Față de această mișcare, ale cărei practici erau considerate a fi în afara rânduielilor liturgice și a practicilor tradiționale bisericești, au luat atitudine mari personalități ale timpului, între care amintim pe Părintele Dumitru Stăniloae, Părintele Petre Vintilescu, al cărui studiu a fost citat în paginile precedente, Părintele Ilie Cleopa, Părintele Petroniu Tănase, Părintele Arsenie Papacioc, Mitropolitul Antonie Plămădeală și alții. Autoritatea duhovnicească, știința teologică și fidelitatea față de tradiția canonică, liturgică și dogmatică a Bisericii a celor menționați nu au nevoie de nici o argumentare.

De ce am făcut trimitere la acest moment din istoria Bisericii noastre? Dintr-un motiv simplu, dar foarte temeinic: în vremuri de criză – iar *„fenomenul Vladimirești"* se încadrează în această categorie – Biserica, prin slujitorii și prin credincioșii ei fideli, a făcut apel la tradiție, la memoria sfântă și la experiența

sănătoasă a ei, manifestate în situații similare. „*Fenomenul Vladimirești*” a creat o criză internă, a venit din interior. Criza actuală este provocată de factori externi, susținută de persoane sau grupuri de persoane ostile Bisericii și străine de rânduielile ei. Propunerea de a folosi pahare de unică folosință la Sfânta Împărtășanie ne arată că avem de-a face cu persoane total străine de Sfântul Potir, dar familiarizate cu picnicul. Câtă vreme cetatea nu este atacată din interior este ușor a-i păzi zidurile, așa încât apelul la tradiție este și mai lesne de făcut.

Fidelitatea față de tradiție se cere a fi afirmată nu doar în vremuri de pace, de împlinire și de bucurie duhovnicească, ci și în momente de criză. În plus, crizele vin și trec. Dacă fiecare criză lasă în urmă schimbări esențiale ale practicii liturgice, ale rânduielilor bisericești, ale unor adevăruri de credință chiar, mai cu seamă atunci când este vorba de crize cauzate de factori externi, Biserica însăși intră într-o criză de identitate. Calea a fost bătătorită de creștinii occidentali, catolici și protestanți, care au răspuns unor crize interne și externe majore cu schimbări profunde. Rezultatul este ușor de sesizat. De aceea considerăm că „amânarea” împărtășirii credincioșilor (a nu se înțelege că s-a interzis și s-a oprit total, realitatea contrazice o asemenea înțelegere) a fost o soluție înțeleaptă. „Abstinența strategică”, așa cum am găsit de cuviință să traduc în practică această „amânare”, nu face altceva decât să apere temeliile rânduielilor tradiționale (liturgico-practice, canonico-disciplinare) în care se reflectă identitatea Ortodoxiei românești și universale.

Revenind la sancțiunea impusă de cele două canoane, Părintele Petre Vintilescu[53] și Părintele Dumitru Stăniloae, cercetând mai în adânc, identifică o serie de cauze care fac lumină în problema diminuării ritmului primirii Sfintei Împărtășanii de către credincioșii participanți la Sfânta Liturghie și care aduc și nuanțări noi în înțelegerea textului canoanelor la care ne-am referit.

Una dintre cauze, menționate de altfel în majoritatea studiilor care abordează această temă, este împuținarea râvnei pentru cele sfinte, apărută pe fondul libertății[54] („relaxării!!”) dobândite de creștini prin Edictul dat de

[53] P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...”, p. 420.

[54] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii” (publicat inițial în *Biserica Ortodoxă Română*, LXXIII (1955), nr. 3-4, pp. 218-250), în vol. *Spovedania și Euharistia – izvoare ale vieții creștine. I. Sfânta Spovedanie – Taina Pocăinței și a iertării păcatelor*, Editura Basilica, București, 2014, pp. 71-118.

Împăratul Constantin cel Mare în anul 313. Păstrarea râvnei în viața duhovnicească nu este o lucrare ușoară. În timpul restricțiilor privind participarea la sfintele slujbe am întâlnit persoane care nu au contact cu viața liturgică decât foarte rar, care locuiesc în proximitatea bisericii parohiale și care se mulțumesc să vadă biserica de acasă, care s-au arătat surprinse de interdicția de a participa la slujbe, impusă prin lege de stat. „Relaxarea", însă, nu a adus nici o modificare a interesului acelor persoane pentru participarea la sfintele slujbe.

O altă cauză menționată de liturgistul nostru este „rezistența pioasă, prin abținerea de la împărtășirea frecventă"[55]. Cu alte cuvinte, evlavia multă și sănătoasă îl apropie pe credincios de Sfântul Potir și tot ea îl determină să se abțină, iar abstinența din evlavie nu este condamnabilă nici ea, așa cum nu este condamnabilă apropierea de Sfântul Potir. Cu referire la această atitudine, Ghenadie din Marsillia spunea: „Nici nu laud, nici nu critic împărtășirea cu Sfânta Euharistie în fiecare zi. Eu îndemn, însă, și sfătuiesc că se cuvine să ne împărtășim în toate Duminicile, dacă bineînțeles, sufletul este netulburat de păcat"[56]. În lumina celor de mai sus, abținerea de la primirea Sfintei Împărtășanii, pe o perioadă determinată de timp, amânarea oferirii Sfintei Împărtășanii pentru un credincios sau grupuri de credincioși, ca decizie a duhovnicului sau a autorității bisericești, cu scopul de a apăra imaginea Bisericii și rânduielile ei tradiționale, și de a accepta aceste soluții cu smerenie curată și cu responsabilitate, pot fi semne ale unei evlavii autentice.

De asemenea, între cauzele majore care au influențat ritmul primirii Sfintei Împărtășanii trebuie menționată organizarea monahismului, începând cu veacul al patrulea, care promova în mod deosebit asceza asumată ca normă zilnică de viață și respectată cu strictețe ca rânduială de pregătire obligatorie înainte de împărtășire. Această pregătire ascetică viza perfecțiunea duhovnicească a celor care doreau să se împărtășească. Asceza premergătoare primirii Sfintei Împărtășanii, reglementată în timp prin dispoziții canonice și norme tipiconale, a condus, în cele din urmă, la conștiința că împărtășirea cu Sfintele Taine este o încununare care urmează unei osteneli ascetice aspre, asumată în mod deplin. Părintele Petre Vintilescu sesizează foarte bine faptul

---

[55] P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...", p. 402.

[56] Ghenadie din Marsillia, „De ecclesiasticis dogmatibus", XXXIII, în *PL*, 42, col. 1217, la P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...", p. 406.

că această asceză impusă evită pericolul trecerii de la împărtășirea cu Sfintele Taine ca încununare, ca împlinire a unui proces duhovnicesc, la împărtășirea ca „exercițiu de spiritualitate"[57].

Este interesant să constatăm faptul că Sfântul Vasile cel Mare, al cărui text din *Epistola 93 către Chesaria* este invocat drept temei pentru împărtășirea deasă, oprește ani îndelungați de la Sfânta Împărtășanie[58] pentru anumite păcate, arătând totodată cât de mult păcătuiește atât cel care se împărtășește cu nevrednicie, adică acela care nu s-a luptat îndeajuns pentru a se încununa, cât și preotul care ar împărtăși o astfel de persoană: „Vai nu numai de cel căruia i se împărtășește Trupul Domnului fiind în păcate, ci și de preotul care o face [...]. *Nu dați cele sfinte câinilor și nu aruncați mărgăritarele înaintea porcilor* [...] (Matei 7, 6). Vezi să nu cufunzi (înnebunești) pe om în căderea lui. Să nu dai pe Fiul lui Dumnezeu în mâinile celor nevrednici. Să nu te rușinezi, în ceasul acela, de vreunul dintre cei slăviți ai pământului, nici chiar de cel ce poartă diademă [...]. *Celor cărora nu le-o pornit dumnezeieștile canoane, nu le-o da*, căci sunt socotiți ca păgâni. Și de nu se vor întoarce, *vai și lor și vai și celor ce le-o oferă*"[59]. Vina se răsfrânge și asupra preotului, chiar dacă el ar fi fără de păcate, pentru că, în calitatea lui de slujitor al celor sfinte, el are și datoria *să păzească cele sfinte*. El este săvârșitorul și împlinitorul rânduielilor tipiconale și liturgice, dar și păzitorul lor. El este săvârșitorul Sfintelor Taine și cel care le administrează, dar și cel care are datoria de a le păzi.

În tonul celor spuse de Sfântul Vasile cel Mare se exprimă și alți Sfinți Părinți. Sfântul Ioan Gură de Aur, explicând cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *Cel ce mănâncă pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de Trupul și de Sângele Domnului* (I Corinteni 11, 27), spune: „Cei ce iau Sângele și Trupul Domnului simplu și cum se nimerește, vor suporta aceeași pedeapsă ca și cei ce L-au omorât"[60] sau: „Ceea ce a zis (Sfântul Apostol)

---

[57] P. Vintilescu, „Sfânta Împărtășanie...", p. 398.

[58] A se vedea canoanele 2,3,4,6,7 etc. ale Sfântului Vasile cel Mare, la I.N. Floca, *Canoanele...*, pp. 320-325 ș.u.

[59] Sfântul Vasile cel Mare, „Poruncă pentru preot despre harul dumnezeiesc", în G.A. Ralli și M. Potli, *Sintagma dumnezeieștilor și sfintelor canoane*, vol. IV, p. 392, la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor...", p. 110.

[60] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia despre erezii", V, în *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, t. XVIII, trad. fr. de J. Bareille, Louis Vivès, Paris, 1872, p. 393, la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor...", p. 111.

aceasta este: precum cei ce L-au răstignit pe Iisus, așa și cei care se împărtășesc de Taine cu nevrednicie vor da socoteală”[61]. Având în vedere că toate eforturile ascetice ale monahilor și ale credincioșilor mireni făcute în vederea împărtășirii sunt construite pe textul din Epistola I către Corinteni 11, 27-29, interpretarea Sfântului Ioan Gură de Aur este pe deplin convingătoare. Accentul pe care Sfântul Ioan Gură de Aur îl pune pe gravitatea împărtășirii cu nevrednicie îl determină pe Părintele Dumitru Stăniloae să concluzioneze că apropierea unora de Sfânta Împărtășanie fără pregătirea cuvenită constituia o adevărată problemă pentru Biserică în vremea respectivă[62]. Atitudinea Sfântului Ioan Gură de Aur scoate și mai mult în evidență calitatea preotului de păzitor al Sfintelor Taine împreună cu cea de săvârșitor al lor.

Paralel cu înăsprirea ascezei pregătitoare pentru primirea Sfintei Împărtășanii asumată de cei râvnitori și evlavioși, care uneori amânau împărtășirea tocmai pentru a se pregăti cât mai temeinic pentru aceasta, o altă categorie de credincioși se apropie tot mai rar de Sfânta Împărtășanie, cauza principală fiind diminuarea râvnei, secondată de o evlavie superficială. Această situație a condus, în cele din urmă, la apariția unui grup însemnat în interiorul comunității liturgice pentru care participarea la Sfânta Liturghie fără primirea Sfintei Împărtășanii, sau cu primirea „ocazională” a Sfintei Împărtășanii, a devenit *firescul* vieții lor creștinești de zi cu zi. Această *comunitate atipică* în interiorul comunității liturgice autentice poate fi sesizată până astăzi, sau mai ales astăzi. Faptul de a constata existența acestei realități determină îngrijorare. De altfel, în ultimii ani, o grijă pastorală atentă și coerentă a declanșat o mișcare de înnoire a vieții liturgice în parohii, prin săvârșirea Sfintei Liturghii și în zilele de peste săptămână, nu doar duminica și în zilele de sărbătoare, și, concomitent cu aceasta, intensificarea metodelor și mijloacelor pentru a-i convinge pe credincioși cât de important este să se împărtășească mai des cu Trupul și Sângele Domnului, determinându-i, astfel, să se apropie de Sfântul Potir.

Din perspectivă pastorală, această lucrare presupune eforturi mari din partea preotului. Nu este ușor să-i vindeci pe unii dintre credincioșii păstoriți de obișnuințele nesănătoase devenite pentru ei stare de normalitate. Aceste

[61] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilia despre martiri”, în *Oeuvres complètes*..., t. IV, la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor...”, p. 111.

[62] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor...”, p. 111.

obișnuințe au la bază cauze multiple: atmosfera din familie, lipsa educației religioase din școli, nepurtarea de grijă a preotului, prioritatea acordată confortului material care a afectat profund râvna pentru cele sfinte etc. În plus, ideologia atee comunistă a acreditat ideea că evlavia sănătoasă și mai intensă este „bigotism" periculos pentru societate. Revenirea la normalitate nu este un lucru ușor. Însă, efortul pentru îmbunătățirea ritmului împărtășirii credincioșilor trebuie făcut de către fiecare preot căruia i s-a încredințat păstorirea unei comunități.

5. Pregătirea pentru primirea Sfintei Împărtășanii

Cel care dorește să se împărtășească trebuie să dobândească starea duhovnicească necesară primirii Sfintei Împărtășanii, iar aceasta presupune pregătirea intensă și continuă. Adevăratul creștin trăiește mereu *starea de Liturghie* care înseamnă conectarea minții la logica Sfintei Liturghii și a inimii la duhul Sfintei Liturghii, înainte de a participa la săvârșirea acesteia, și păstrarea minții în logica Sfintei Liturghii și a inimii în duhul acesteia, după ce ea s-a săvârșit. Când acestea sunt realizate, creștinul viețuiește înainte de Liturghie și după aceasta ca în Liturghie. În mănăstire se spune că „acela care face ascultare, Liturghie săvârșește", iar ascultarea monahului nu se împlinește numai după liturghie, ci și înainte de aceasta, de unde înțelegem că oriunde s-ar afla, la slujba din biserică, la ascultarea încredințată de stareț, la chilie, el rămâne în duhul Sfintei Liturghii. În viața creștinului de rând, duhul Sfintei Liturghii se manifestă în bunătate, cumpătare, rugăciune, asceză, împlinirea datoriilor față de familie și față de semeni, în cuvântul bun și ziditor etc.

Împreună cu starea de Liturghie pe care și credinciosul mirean și călugărul trebuie să o dobândească, pentru primirea Sfintei Împărtășanii, este necesară o pregătire specială care trebuie împlinită de fiecare dată. Lipsa acestei pregătiri, după cum am văzut din cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, și nu numai, dăunează și celui care se împărtășește și preotului care-l împărtășește pe cel nepregătit. Același Sfânt Părinte spune că pentru a ne apropia de Dumnezeiasca Împărtășanie trebuie să avem conștiința curată și împăcată, altfel împărtășirea se face spre osândă: „Nimeni să nu fie viclean, nimeni rău, nimeni răpitor, nimeni bârfitor, nimeni urâtor de frați, nimeni arghirofil, nimeni bețiv, nimeni zavistnic, nimeni să nu slujească desfrânării, nimeni hoț,

nimeni uneltitor, ca să nu ia judecată sieșix. Căci Iuda atunci s-a împărtășit cu nevrednicie și ieșind a vândut pe Domnul, ca să înveți că mai ales pe cei care se împărtășesc cu nevrednicie de Taine, îi ia diavolul mai des în stăpânire și aceia își atrag o mai mare pedeapsă […]. Căci precum o hrană trupească, când ajunge într-un stomac care are sucuri rele, agravează și mai mult boala, așa și hrana duhovnicească, de o ia cineva cu nevrednicie, își îngrămădește sieși osândă”[63]. Asceza, sub diferitele ei forme, și mărturisirea păcatelor, sunt esențiale în perspectiva împărtășirii cu Sfintele Taine. Iată ce spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Pentru ce postim așadar […] aceste patruzeci de zile? Mulți în vechime se apropiau de Taine simplu și cum se nimerea și mai ales în timpul acesta în care Hristos ni le-a predat nouă. Deci, dându-și seama Părinții de paguba ce provine din apropierea cea fără de grijă, adunându-se, au fixat patruzeci de zile de post, de rugăciuni, de auziri, de slujbe, ca în aceste zile curățindu-se toți cu osârdie prin rugăciuni, prin milostenie, prin post, prin privegheri, prin lacrimi, mărturisire și prin toate celelalte, așa să ne apropiem de acea zi, după putință, cu conștiința curată”[64].

Din cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur reținem două aspecte: mai întâi, că asceza premergătoare primirii Sfintei Împărtășanii este o lucrare complexă; în al doilea rând, reținem că mărturisirea păcatelor nu este un act opțional, ci unul necesar și obligatoriu. În contextul actual, prin asceză unii înțeleg doar osteneala preotului, de o zi sau de mai multe zile, iar cu privire la mărturisirea păcatelor și dezlegare s-a acreditat ideea că dezlegarea dată de unii duhovnici în urma mărturisirii are puteri magice întrucât își păstrează eficacitatea pe termen lung, așa încât credinciosul se poate împărtăși de 7-10 ori cu o singură spovedanie/dezlegare. Ambele interpretări sunt forțate și deturnează înțelesul primar al pregătirii pentru primirea Sfintei Împărtășanii. Așa cum foamea și setea sunt mai puternice atunci când omul face un efort fizic mai mare, tot așa și un efort ascetic mai intens și mai complet stârnește foamea și setea după Trupul și Sângele Domnului. Aceasta se cuvine a fi luată în seamă

---

[63] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Omilii despre trădarea lui Iuda”, II, 6, în *Oeuvres complètes...*, t. III [*cf.* trad. rom. Pr. D. Fecioru, în Sfântul Ioan Hrisostom, *Cuvântări la Praznice Împărătești* (col. *Izvoarele Ortodoxiei*, 5), Tipografia Cărților Bisericești, București, 1942, pp. 97-98 – n.ed.], la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor...”, pp. 111-112.

[64] Sfântul Ioan Gură de Aur, „Adversus Judaeos”, III, 4, în *PG* 48, coll. 867 [*cf.* trad. rom. Pr. D. Fecioru, în Sfântul Ioan Hrisostom, *Cuvântări împotriva anomeilor. Către iudei*, EIBMBOR, București, 2007, p. 281 – n.ed.], la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Mărturisirea păcatelor...”, pp. 112-113.

când ne referim la asceză. Iar când vorbim despre curățirea sufletului prin Taina Mărturisirii și dezlegarea pentru primirea Sfintei Împărtășanii, experiența firească ne arată că nu poți să mănânci de zece ori cu o singură spălare a mâinilor. Cu atât mai mult nu poți să-ți speli sufletul o dată prin mărturisire și să consumi Trupul și Sângele lui Hristos de mai multe ori. Așadar, asceza și mărturisirea păcatelor trebuie ținute împreună. Împărtășirea deasă și sporirea numărului celor care se împărtășesc, fără pregătirea necesară care are în spatele ei experiența sănătoasă și îndelungată a unei trăiri ortodoxe autentice, poate să arate bine în statistici, dar poate să ascundă derapaje care, pe termen lung, vor fi greu de vindecat. „În Ortodoxie – spune cunoscutul teolog sibian, Părintele Prof. Dr. Ioan Ică jr. – împărtășirea nu a devenit niciodată un simplu exercițiu de pietate individuală ori colectivă, și a fost legată nu de timpuri, ci de curățirea conștiinței prin spovedanie. Regulile existente atestă un spirit de libertate și adaptare la starea individuală, și un refuz al legalismului și colectivismului. Frecvența împărtășirii este dată de temeinicia pregătirii constatată de duhovnic, care rămâne o condiție indispensabilă chiar și pentru cei fără păcate grele, în interesul susținerii programului lor duhovnicesc”[65].

Cu referire la pregătirea pentru primirea Dumnezeieștii Împărtășanii, *Liturghierul* românesc precizează că aceasta se impune, în egală măsură, și preoților care liturghisesc și credincioșilor care „voiesc a se împărtăși cu Sfintele și Dumnezeieștile Taine”. Această pregătire constă în citirea, cu frică și cutremur, a Rânduielii Sfintei Împărtășiri[66] și a unui buchet de rugăciuni rânduite pentru fiecare zi săptămânală în parte[67], rugăciuni care se adaugă efortului ascetic început cu o zi sau cu mai multe zile înainte. Demnă de reținut este povățuirea, formulată sub formă de stihuri, așezată la începutul celor douăsprezece rugăciuni din Rânduiala Sfintei Împărtășiri: „Trupul Stăpânului vrând să-L primești spre hrană,/ Fii cu frică să nu te arzi, că foc este; / Sângele Lui vrând să-l bei spre Împărtășire,/ Mergi și cu cei ce te-au mâhnit te împacă,/ Și așa îndrăznește de ia hrana sfântă./ Vrând să te-mpărtășești cu Jertfa cea de

---

[65] Diac. Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă pro și contra – o dispută perenă și lecțiile ei” (studiu introductiv), în *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controverse – mărturiile Tradiției*, studiu introductiv și traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006, p. 83.

[66] *Liturghier...*, pp. 333-366.

[67] *Liturghier...*, pp. 523-525.

Taină,/ Cu al Stăpânului Trup făcător de viață,/ Întru acest chip te roagă cu cutremur...”[68]. Interesantă formulare! Povățuirea nu spune să te împaci cu cei pe care tu i-ai mâhnit. Aceasta nici nu mai intră în discuție atunci când cineva voiește să se împărtășească. Povățuirea spune mult mai mult: să faci tu pasul spre împăcare cu acela care te-a mâhnit. Dacă nu-ți este primit la altar darul atunci când fratele tău are ceva împotriva ta, căci spune Mântuitorul: *Dacă îți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău și apoi, venind, adu darul tău* (Matei 5, 23-24), oare este primită spre folos Sfânta Împărtășanie atunci când nu ești împăcat cu semenii tăi? Dar atunci când nu te-ai împăcat cu Dumnezeu, pe Care L-ai mâhnit prin păcate?

Într-una din rugăciunile din partea finală a *Slujbei Mărturisirii*, înainte de a rosti rugăciunea de dezlegare a celui ce s-a mărturisit, duhovnicul se roagă astfel: „Stăpâne, Doamne, Dumnezeul meu, Cel ce ești mântuirea robilor Tăi, Milostive, Îndurate și Îndelung-Răbdătorule, Căruia Îți pare rău de răutățile noastre și nu voiești moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu, Însuți și acum milostivește-Te asupra robului Tău (N) și-i dă lui chip de pocăință, iertare păcatelor și dezlegare, iertându-i lui toată greșeala cea de voie și cea fără de voie. *Împacă-l și-l unește* cu Sfânta Ta Biserică întru Iisus Hristos, Dumnezeul nostru, cu Care împreună Ți Se cuvine stăpânire și mare cuviință în veci. Amin”[69].

Deci, o pregătire temeinică pentru a primi Sfânta Împărtășanie se construiește din asceză profundă, asumată deplin, rugăciunea curată, împlinită după rânduială și împăcarea cu semenii și cu Dumnezeu, prin Taina Sfintei Mărturisiri.

Părintele Cleopa Ilie, duhovnicul de vrednică pomenire de la Mănăstirea Sihăstria, cunoscător al vieții spirituale a multora dintre preoții și credincioșii din Moldova, și nu numai, sesizând unele derapaje de la tradiția sănătoasă, fixează un ritm al primirii Sfintei Împărtășanii bazat pe „vrednicia” dobândită prin multă pregătire. El spune: „o dată pe săptămână, duminica, se împărtășesc monahii îmbunătățiți; o dată pe lună monahii ostenitori; iar mirenii râvnitori măcar o dată la 40 de zile”, dar introduce în regula sa o notă evidentă de flexibilitate, citându-l pe Părintele Ioanichie Moroi, de la aceeași

[68] *Liturghier...*, p. 348.
[69] ***, *Molitfelnic*, EIBMO, București, 2013, p. 74.

mănăstire, care zicea: „Că mai mult trebuie noi a ne curăți și pregăti și a dori în tot ceasul Sfintele Taine, iar pentru smerenie mai rar a ne atinge de ele. Aceasta pentru a nu slăbi în evlavia către cele sfinte și prin deasa obișnuință de a ne împărtăși să le luăm fără frică și umilință”[70]. Este interesant că, privind la poziționarea celor doi mari duhovnici din Mănăstirea Sihăstria Neamțului, constatăm că gândirea lor, și nu sunt singurii care gândesc în acest fel, se regăsește în comuniunea de gândire și lucrare cu aceea a Părinților Bisericii din toate timpurile și din toate locurile. Ritmul apropierii de Sfântul Potir, constatând pe baza celor de mai sus, este reglat de buna pregătire până la *învrednicirea celor nevrednici* de a se împărtăși cu Trupul și Sângele lui Hristos: „Nici laud, nici nu critic împărtășirea cu Sfânta Euharistie în fiecare zi. Eu îndemn, însă, și sfătuiesc că se cuvine să ne împărtășim în toate duminicile dacă, bineînțeles, sufletul este netulburat de păcat”, spunea un părinte citat mai sus[71]. Sau cum spunea Sfântul Ambrozie al Milanului: „Așa să-ți fie viața, încât să meriți să o primești [Împărtășania] în fiecare zi”[72].

Analizând disputele care s-au purtat de-a lungul timpului pe tema frecvenței primirii Sfintei Împărtășanii, începând din primele secole creștine și până astăzi, cu accente mai evidente uneori, așa cum s-a întâmplat la Muntele Athos în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea până în primele decenii ale secolului al XIX-lea, în Rusia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul celui următor, liderul mișcării Euharistice fiind Sfântul Ioan din Kronstadt, în Biserica noastră la jumătatea secolului al XX-lea, în diaspora rusă care l-a avut ca promotor pe Alexander Schmemann și, din nou, în Biserica noastră, imediat după evenimentele din 1990, și evaluând controversele mai recente pe această temă, Părintele Profesor Ioan I. Ică jr. afirmă că „criza liturgică și spirituală în Biserica Ortodoxă actuală este o problemă atât practică, cât și teoretică” și că „în spatele diverselor soluții practice preconizate – împărtășire rară/deasă, individuală/comunitară – stau concepții teologice diferite despre Liturghie și spiritualitatea ortodoxă”[73]. Afirmația se întemeiază pe viziunea a doi mari teologi, Părintele Alexander Schmemann și Părintele

---

[70] Diac. Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă...”, nota 95, p. 83.

[71] Vezi nota 56.

[72] Sfântul Ambrozie al Milanului, *De Sacramentis*, V, 4, 25, la Diac. Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă...”, p. 88.

[73] Diac. Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă...”, p. 85.

Dumitru Stăniloae, exprimată în comentariile lor liturgice[74]. În timp ce Părintele Al. Schmemann „pleacă de la premisa unei opoziții principale între spiritualitatea euharistică originară de tip comunitar-ecleziologic și eshatologic, pe de o parte, și spiritualitatea monahală ulterioară, individuală, penitențială și terapeutică, pe de altă parte, și militează pentru restaurarea celei dintâi împotriva celei din urmă", Părintele Dumitru Stăniloae „postulează… convergența și unitatea de principiu în Ortodoxie a acestor aspecte într-o Liturghie spirituală și o spiritualitate liturgică"[75]. Concluzionând, Părintele Ioan I. Ică jr. spune că problematica actuală legată de frecvența împărtășirii ascunde în spatele ei „presiunea exercitată de adepții ei (ai desei împărtășiri subl. ns.) de a se renunța la elementele tradiționale esențiale, cum sunt pregătirea ascetică prealabilă prin post și mai ales la legătura dintre Împărtășanie și Spovedanie"[76].

Având în vedere toate aceste opinii și luări de poziție, trebuie să spunem că problema îmbunătățirii ritmului împărtășirii credincioșilor este foarte serioasă și trebuie luată ca atare. Ea trebuie să se transforme într-un proiect pastoral coerent care să fie aplicat, în funcție de context, la nivelul fiecărei parohii și îmbunătățit mereu prin intensificarea vieții liturgice, prin predică și cateheză cu tematică liturgică, prin exemplul membrilor familiei preotului, prin deprinderea copiilor și tinerilor aflați la vârsta nevinovăției de a se împărtăși mai des, în ideea de a păstra această deprindere și când nu vor mai fi copii, prin valorificarea pastorală a evenimentelor din viața privată a enoriașilor (ziua de naștere, ziua onomastică, aniversarea căsătoriei, începutul unei noi etape în viață, cum ar fi începerea anului școlar, începerea studiilor universitare, examene deosebite, începutul unei cariere etc.). Fără o pregătire adecvată, însă, încercarea de a vindeca criza legată de frecvența împărtășirii participanților la Sfânta Liturghie va genera o criză spirituală-liturgică și mai profundă în care formalismul religios va fi la el acasă.

Bătrânul Filotei Zervakos (+1980), unul dintre ucenicii Sfântului Nectarie din Eghina, scriind monahilor sinaiți, împărțiți în tabere, unii

---

74 Alexander Schmemann, *Euharistia – Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris Băduleanu, Editura Anastasia, București (fără anul apariției), 247 p.; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune...*, 440 p.

75 Diac. Ioan I. Ică jr., „Împărtășirea continuă...", p. 85.

76 *Ibidem*, p. 87.

susțineau „obligativitatea desei împărtășiri fără post”, alții impuneau un post de cel puțin trei zile și împărtășirea la patruzeci de zile, spunea: „Dacă vreți să vă împărtășiți des, ca Sfinții Apostoli și primii creștini, trebuie să se cerceteze fiecare pe sine și să vă gândiți bine dacă sunteți și voi ca Sfinții Apostoli, dacă sunteți la măsura virtuților Sfinților Apostoli și a primilor creștini. Aceia aveau dragoste din tot sufletul și din toată inima față de Dumnezeu, în vreme ce voi aveți multă dragoste față de voi înșivă și foarte puțină față de Dumnezeu... Trebuie să fim atenți dacă vrem să ne împărtășim și noi mai des, să fim sfinți... Dacă avem într-adevăr frică de Dumnezeu, credință fierbinte și dragoste curată din tot sufletul și din toată inima, atunci să ne apropiem; dacă nu, să ne reținem un timp și după ce ne-am ostenit și nevoit cu ajutorul lui Dumnezeu, pe care trebuie să-l cerem totdeauna, să fim și noi sfinți, să fim ca Sfinții Apostoli și creștinii primelor veacuri, atunci să ne apropiem mai des. Întrucât nu suntem imitatori ai virtuților lor, să fim atenți, ca nu cumva apropiindu-ne cu nevrednicie, în loc de folos să ne producem pagubă, fiindcă Sfânta Împărtășanie e foc care-i arde pe cei nevrednici”[77].

6. Pandemia și „nefirescul liturgic”

La aproape un an distanță de la declanșarea pandemiei, e lesne de observat că întreaga societate a fost afectată profund. După trecerea acesteia, revenirea la normalitate va dura mult și va trebui să fie susținută de mari eforturi. Este, de asemenea, de presupus faptul că anumite valori care s-au pierdut vor fi recuperate foarte greu sau nu vor mai fi recuperate. E greu de crezut, de exemplu, chiar dacă speranța nu ne-a părăsit, că un an școlar întreg va mai fi recuperat cum se cuvine de miile de copii din satele fără acces la mijloacele moderne de comunicare și informare, așa cum e greu de crezut că mulțimile de studenți și tineri cercetători, care se specializează în domenii în care practica de specialitate și interacțiunea față către față cu celălalt sunt vitale, vor mai putea recupera pașii pierduți. Sunt doar două exemple asupra cărora ne-am oprit, numărul lor, în realitate, însă, este în măsură să ne îngrijoreze.

Biserica nu a fost nici ea ocolită în timpul pandemiei, efectele traversării acesteia fiind deja vizibile, iar pentru concluziile finale timpul încă nu a venit.

---

[77] *Ibidem*, pp. 74-75.

Cele câteva considerații care vor constitui obiectul acestui subcapitol se întemeiază pe experiența personală, pe care am avut-o în perioada pe care încă o traversăm, ca preot de parohie și pe dialogul permanent pe care l-am purtat cu profesori de teologie din țară și din străinătate, cu preoții de parohie din zona Moldovei, cu studenții teologi și cu credincioșii pe care îi păstoresc.

– Primul aspect pe care-l reținem este acela că pandemia a întors Biserica în catacombe, în sensul că deciziile autorităților de stat au interzis comunității liturgice active (credincioșilor a căror viață gravitează în jurul Sfintei Liturghii) să participe la slujbele divine din biserică, preotului permițându-i-se să slujească însoțit doar de cântăreț și de paraclisier, puținii credincioși cu mai mult curaj și râvnă care au dorit cu orice preț să țină legătura cu sfintele slujbe fiind nevoiți să se furișeze, precum odinioară cei care se adunau în casele particulare sau în catacombe. Cât de dreaptă sau nedreaptă a fost impunerea acestei restricții o vor arăta, mai curând sau mai târziu, specialiștii în drepturile omului, drepturi între care cel privitor la libertatea religioasă ocupă un loc important. Proclamarea Învierii Domnului de către preot înconjurat doar de cei care, împreună cu el, slujesc Altarul și strana, cu porțile închise și atent supravegheate de organele de ordine, cu unii credincioși ascunși pe după arborii din stradă, a fost o dureroasă și nefirească experiență pentru ierahi, preoți și credincioși.
– O altă experiență nouă și nefirească a fost Liturghia fără prezența comunității. Preotul, în calitatea lui de liturghisitor, este prin excelență omul Sfintei Liturghii, iar lucrarea lui sacramentală se împlinește în cel mai înalt grad atunci când din comunitatea parohială, văzută și înțeleasă ca entitate administrativă, reușește să facă o comunitate liturgică activă adunată în jurul Sfântului Potir și participantă la ospățul euharistic. Or, în pandemie situația s-a întâmplat tocmai invers, preotul a slujit doar cu două, trei persoane, comunitatea fiind închisă în case, departe de Sfântul Altar și de masa euharistică. Acest lucru a fost cu atât mai nefiresc cu cât s-a întâmplat în perioada pre-pascală, atunci când viața liturgică din parohie devine mai intensă, credincioșii se spovedesc și se împărtășesc, se roagă pentru cei adormiți și participă la lucrarea social-filantropică și ea, ca și viața liturgică, mai intensă și mai diversă în această perioadă.

Prin actul sacramental al Hirotoniei, preotul este legat, ca într-o logodnă[78], de comunitatea liturgică-parohială pe care este chemat să o slujească. În ritualul Hirotoniei este menționată parohia pentru care este hirotonit candidatul[79], uneori hirotonia făcându-se chiar în parohia în care va sluji cel hirotonit, arătându-se că parohia pe care o va sluji este constituită dintr-o comunitate reală. Canoanele Bisericii Ortodoxe arată clar că hirotonia se face cu destinație, pentru un altar real, nu imaginar, care are în jur o comunitate de credință, de viață și de rugăciune reală, nu imaginară[80]. Deși, cu ajutorul mijloacelor media ale Patriarhiei Române și ale centrelor eparhiale, sau prin alte mijloace oferite de tehnica actuală, credincioșii închiși în case au putut vedea sau asculta Sfânta Liturghie, totuși trebuie să reținem faptul că o astfel de comunitate participantă la Sfânta Liturghie este o comunitate virtuală. Or, preotul, care este hirotonit cu destinație, nu este hirotonit pentru o comunitate virtuală, ci pentru una foarte concretă și reală, a cărei prezență fizică la Sfânta Liturghie dă sens slujirii preoțești și Sfintei Liturghii, slujba care aparține, prin excelență, comunității, cu preotul în fruntea ei.

În plus, prin deciziile autorităților civile s-a sugerat preotului să păzească ușile bisericii și să nu permită accesul credincioșilor în interiorul bisericii la sfintele slujbe. Sigur, pentru o societate secularizată, a păzi intrarea la biserici precum cea de la mall e un lucru firesc, paza trebuind să fie asigurată

[78] Ritualul Hirotoniei prevede ca, atunci când candidatul este luat din mijlocul comunității, ca o ofrandă a comunității adusă la Altar, diaconii care îl însoțesc să rostească: „Poruncește Preasfințite/Înaltpreasfințite Stăpâne spre cel ce vi se aduce înainte spre a fi hirotonit preot pe seama bisericii cu hramul (N) din parohia (N)" – *Arhieraticon*, EIBMBOR, București, 1993, p. 78. Vezi și Pr. Marian Vîlciu, *Sfânta Taină a Preoției în riturile creștine actuale*, Editura Valahia University Press, Târgoviște, 2002, pp. 68-71, 85-89.

[79] Sfântul Simeon al Tesalonicului spune că menționarea numelui parohiei în ritualul hirotoniei episcopului (și în cel al hirotoniei preotului subl.ns.) este ca o logodire a candidatului cu parohia/eparhia încredințată lui spre păstorire: „...el se face logodnic Bisericii căreia i s-a dat în mână înaintea Tronului lui Hristos, a Mântuitorului, a sfinților îngeri și a oamenilor, luând cu așezământ Biserica ca să poarte grijă de dânsa și să o păzească" – „Pentru sfintele hirotonii", 197, în vol. Sfântul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, I, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2002, p. 210.

[80] Canonul 6 al Sinodului IV ecumenic, spune: „Nimeni să nu fie hirotonit fără sorocire (destinație), nici preotul, nici diaconul, nici altul oarecare din starea bisericească... Iar în privința celor hirotoniți fără soroace (destinație), Sfântul Sinod a orânduit ca o astfel de hirotonie să fie fără tărie..." – Arhidiacon Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Romcart S.A., București, 1991, p. 77.

chiar de către preot. Pentru noi, însă, acest lucru este nefiresc, un „nefiresc liturgic”. Prin actul sacramental al hirotoniei, preotul este legat de Sfântul Altar pe care trebuie să-l slujească și să-l păzească, este legat de Sfintele Taine, al căror slujitor și păzitor este, de Trupul euharistic al lui Hristos, pe care Îl slujește și Îl păzește și de Trupul Tainic al lui Hristos, comunitatea liturgică pe care trebuie să o păzească, pe care trebuie să o aducă la biserică, la Sfânta Liturghie, nu să o izgonească. În pandemie, din păcate, preotul a slujit mai mult o comunitate virtuală decât una reală, iar această experiență se adaugă „nefirescului liturgic” care a produs multă întristare și durere și preoților și păstoriților lor.

- Străină vieții și rânduielii liturgice firești a fost și „Liturghia din curte” sau „Liturghia din fața/din spatele bisericii”. Sigur, în situații excepționale, din motive de ordin practic și pastoral, cum se întâmplă la marile hramuri ale catedralelor, ale mănăstirilor, la marile pelerinaje sau la sfințirea unei biserici, de bună voie, spre buna rânduială și spre folosul credincioșilor, Sfânta Liturghie se săvârșește în afara bisericii, într-un loc amenajat special pentru momentul respectiv, folosindu-se, ca și în biserică, obiectele de cult necesare săvârșirii Sfintei Liturghii, dintre care Sfântul Antimis nu poate lipsi[81]. În pandemie, slujirea în afara bisericii nu s-a petrecut din motive pastorale decise, asumate și aplicate de Biserică, ci a apărut ca un pogorământ, ca un gest de bunăvoință din partea autorităților civile. În timp ce produsele din supermarket au rămas în interior, medicamentele în farmacie etc., Hristos a fost umilit pe după biserică, acolo unde preoții au putut identifica un loc în care să se roage cu credincioșii săi, pentru că așa a fost decizia autorităților civile. Această situație s-a petrecut și în prima etapă a înăspririi restricțiilor, la începutul Postului Mare, și în prima etapă a „relaxării” acestora. În această etapă din urmă o altă situație nefirească a confruntat Biserica noastră, în ciuda faptului că ne-am bucurat de reîntâlnirea cu credincioșii după o perioadă îndelungată de timp, aceea de a fi nevoiți să sărbătorim una dintre cele mai mari sărbători de peste an, Sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt, afară de biserică și departe de Sfântul Altar. Dacă din anumite motive, cum sunt

[81] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica specială...*, pp. 216-217.

cele enumerate mai sus, Sfânta Liturghie este mutată de la Sfânta Masă într-un alt loc pe Sfântul Antimis, două sunt zilele de peste an în care Sfânta Liturghie trebuie săvârșită pe Altar: Învierea Domnului, când Sfânta Liturghie trebuie să rămână la Sfânta Masă, care semnifică mormântul din care Hristos a înviat[82], și ziua de Rusalii, ziua de naștere a Bisericii[83], când ospățul euharistic trebuie consumat la Masa bisericii, cinstindu-se, astfel, prin săvârșirea Sfintei Liturghii, locul în care preotul cheamă permanent pe Duhul Sfânt ca să sfințească pâinea și vinul de pe Altar.

– Inovația și neinspirația nu au lipsit nici ele în pandemie. La ce ne referim?

Pornind de la intenția bună de a da credincioșilor posibilitatea să fie alături de preotul care slujește Sfânta Liturghie, ocolind nepermis de mult mijloacele oficiale și specializate ale Bisericii noastre (Radio-Tv Trinitas, Doxologia etc.), unii slujitori au ales să transmită slujbele online, expunând excesiv în spațiul public, prin stângăciile lor, imaginea Bisericii și a majorității preoțimii ortodoxe care-și ține bine slujirea și dregătoria.

În anumite locuri s-a constatat o scurtare exagerată a sfintelor slujbe. „Dacă tot nu avem pentru cine sluji, au spus unii, putem face slujba mai pe scurt”, uitând că preotul este, întâi de toate slujitorul lui Dumnezeu și Lui Îi aducem slujbă mai întâi. Am fost întrebat de mai mulți preoți din parohii cât și cum să reducă sfintele slujbe? Le-am răspuns: „Iată cum procedez eu: îmi imaginez pentru o vreme că mă aflu slujitor la un schit în vârf de munte, împreună cu alți 2-3 frați (de altfel această experiență nu-mi este străină). Așa cum atunci când iau masa singur nu-mi împuținez hrana din cauza singurătății, tot așa nu împuținăm slujba adusă lui Dumnezeu, dar spre folosul nostru și al lumii întregi, din motiv că suntem singuri sau foarte puțini la număr”. Și am recomandat ca slujbele să se desfășoare firesc, să fie cântate ca și cum biserica ar fi plină, chiar dacă le săvârșim într-un context nou și nefiresc. Când s-au retras în singurătate, părinții pustiurilor au înmulțit rugăciunea și osteneala, nu le-au împuținat. De altfel, îndemnul transmis de ierarhii noștri a fost acela de a înmulți rugăciunea și este lăudabil faptul că mulți preoți, pe

[82] Teodor de Andida, „Comentariu liturgic”, în *PG* 160, vol. 414, la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, I, p. 584.

[83] Pr. Prof. Univ. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, I, p. 276.

lângă slujbele din biserică, săvârșite după toată pravila, au constituit grupuri de rugăciune și, timp îndelungat, au citit necontenit Psaltirea.

Durerea cea mai mare, însă, a fost generată de depărtarea de Sfânta Împărtășanie, durere simțită profund de credincioșii activi, evlavioși, deprinși cu împărtășirea mai deasă, și de preoții care au depus eforturi de-a lungul timpului și au reușit să aibă permanent un grup activ, aprins ca o flacără, în jurul Sfântului Potir. Am numit acest „nefiresc liturgic" „dorul după Sfânta Împărtășanie", mistuirea de dorul Împărtășaniei, așa cum Psalmistul era mistuit de râvna pentru Casa Domnului: *Că râvna casei Tale mă mistuie*…, zicea acela (Psalmul 68, 11). E drept că în multe locuri preoții au reușit să găsească metodele și mijloacele potrivite pentru a nu-i lăsa pe credincioși să flămânzească. În contextul pandemiei, cuvintele Mântuitorului adresate Sfinților Apostoli și nouă, preoților: *Dați-le voi să mănânce* (Matei 14, 16) au răsunat mai profund și mai actual ca niciodată. Ceea ce dorim, însă, a aduce în atenție aici este faptul că unii, sperăm să fie tot mai puțini, probabil neconsultându-se când și cu cine trebuie, din nepricepere sau vedetism, pe fondul interzicerii prezenței credincioșilor la biserică și al restrângerii activității preotului în parohie, au găsit de cuviință să dea unor credincioși Sfânta Împărtășanie acasă, „întrucât sunt vremuri de prigoană", pentru a se împărtăși singuri când au trebuință. Alții, sub presiunea discuțiilor despre lingurițele[84] și paharele de unică folosință, se vede clar că promotorii și susținătorii acestei idei sunt familiarizați mai mult cu picnicul decât cu Sfântul Potir, după cum am arătat mai sus, au inventat moduri de împărtășire străine de rânduiala ortodoxă, care afectează profund tradiția noastră și care seamănă mai mult cu practica liturgică a altor tradiții creștine decât cea ortodoxă. Practici „netrăbuite" cum spunea cineva, referindu-se la slujbele de pomenire a celor adormiți[85], dar sunt la fel de netrebuitoare și când, sau mai ales când, săvârșim Sfânta Liturghie și administrăm credincioșilor noștri Sfânta Împărtășanie.

---

[84] Un studiu amplu despre folosirea linguriței la Sfânta Împărtășanie, vezi Robert F. Taft, S.J., „A History of the Liturgy of St. John Chrisostom", vol. VI, „The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites", în *Orientalia Christiana Analecta*, 281, Pontifico Instituto Orientale, Roma, 2008, pp. 266-305.

[85] Prot. Dr. Marcu Bănescu, „Practici «netrăbuite». Problematica pomenelor", în *Mitropolia Banatului*, XXXIV (1984), nr. 7-8.

7. Parohia în „era” COVID-19 – considerații pastorale în context

Ce s-a întâmplat și încă se întâmplă în comunitatea parohială în timpul crizei COVID-19? Cum a fost ea afectată? Sau a rămas ea neatinsă?

Într-un studiu despre parohie, scris cu puțin timp în urmă și publicat într-un volum editat de Patriarhia Română[86], am schițat modul în care s-a format și a evoluat parohia, prezentând, totodată, provocările cele mai importante, mai vechi și mai noi, care au modificat administrativ și au influențat duhovnicește această structură deosebit de importantă din Biserica Ortodoxă. În cele ce urmează nu vom repeta cele spuse deja, în studiul amintit, ci ne vom opri asupra unor aspecte noi care au apărut în parohia ortodoxă în timpul pandemiei.

În primul rând, am reținut faptul că pandemia i-a distanțat pe oameni. „Păstrați distanța” a fost un refren frecvent mediatizat și auzit în ultimul an. Fără îndoială ca a fost necesar să se păstreze distanța pentru a limita cât mai mult posibil transmiterea virusului în comunitate. Însă, izolarea și distanțarea i-a ținut departe, uneori pentru multă vreme, pe membrii aceleiași familii, pe cei mai tineri din familie de cei mai în vârstă, i-a ținut departe pe prieteni și pe vecini, pe colegii de serviciu, pe colegii de școală și de facultate. Să ne gândim numai cât de mult au pierdut cei mici, în plan afectiv și spiritual, prin distanțarea de colegii de grădiniță și de bunici. Distanțarea fizică a atras după sine și o distanțare afectivă. „Ochii care nu se văd, se uită”, spune un proverb românesc. În plus, pentru familia ortodoxă și pentru comunitatea ortodoxă, în general, apropierea celor de același neam și de aceeași credință întărește comuniunea și zidește comunitatea. În familia și în comunitatea ortodoxă, masa de Crăciun și cântatul colindelor, masa de Paști și ciocnitul ouălor, masa de prânz duminicală după participarea la Sfânta Liturghie, depășesc cadrul biologic, limitat și trecător. Ele întăresc relația de iubire între cei care participă la ospăț și adâncesc comuniunea în credință. Pentru ortodoxul credincios masa duminicală, cea de Crăciun sau de Paști, este „agapa”, masa dragostei, pentru că nu o împarte doar cu familia și cu prietenii, ci și cu cei săraci și neajutorați. Recuperarea atmosferei duhovnicești specifice familiei și comunității ortodoxe

[86] Pr. Prof. Dr. Viorel Sava, „Parohia – factor și model de unitate într-o lume divizată”, în *Istoria parohiilor ortodoxe românești*, vol. I, editor: Ion-Dragoș Vlădescu, Editura Basilica, București, 2018, pp. 324-341.

constituie o adevărată provocare. Un singur exemplu pentru a ilustra cele de mai sus: înainte de pandemie, în curtea bisericii, după Sfânta Liturghie, se formau grupuri de prieteni, de copii, de tineri, care continuau să discute, prelungind, astfel, bucuria și comuniunea din Sfânta Liturghie; acum, cei mai mulți dintre participanții la Sfânta Liturghie pleacă în grabă, evitând să se apropie unii de alții, parcă dorind să ajungă cât mai repede în izolarea și în singurătatea în care i-a aruncat teama de contaminare. Manifestările firești și pline de sensuri ziditoare, precum îmbrățișarea, strângerea mâinii au dispărut din peisaj sau au fost înlocuite de gesturi care schimonosesc manifestările firești și demne ale persoanei umane.

Distanțarea are efecte și mai profunde în relația preotului cu păstoriții săi și a credincioșilor cu părintele lor duhovnicesc. În Ortodoxie, atingerea de lucrurile sfinte, relația afectivă cu sacrul este deosebit de importantă. S-a cultivat intens, uneori agresiv până la limita sacrilegiului, ideea că atingerea de Sfintele Moaște sau împărtășirea din același Sfânt Potir, cu aceeași linguriță, reprezintă un mare, poate cel mai mare, pericol de contaminare. Experiențele concrete din timpul pandemiei au arătat contrariul. Pelerinajul de la Iași, închinat Sfintei Cuvioase Parascheva, cel de la București, închinat Sfântului Cuvios Dimitrie cel Nou, organizate exemplar, și altele, la care se adaugă împărtășirea multor credincioși după rânduiala tradițională, nu s-au soldat cu infectări cu virusul care bântuie lumea, spre dezamăgirea celor care așteptau ca acest lucru să se întâmple.

Totuși, situația s-a schimbat mult și afirm acest lucru de pe poziția celui care a studiat și continuă să studieze fenomenul. Sunt credincioși care participă la Sfânta Liturghie, stând afară și intră în biserică doar după încheierea slujbei și după ce au plecat din biserică toți cei care au participat la slujbă, se închină în biserică, fără a săruta Sfintele Icoane și pleacă. Sunt, de asemenea, credincioși care cinstesc Sfintele Icoane și Sfintele Moaște păstrând distanța, fără să le atingă sau să le sărute. În ciuda faptului că este ambalată în condiții de igienă corespunzătoare, unii nu mai iau anafura oferită de preot, păstrând, de asemenea, distanța. Mai grav este faptul că unii credincioși încă evită să se apropie de Sfântul Potir, chiar dacă înainte de declanșarea pandemiei obișnuiau sa facă aceasta destul de frecvent. Aceste situații și altele asemănătoare au fost confirmate și de alți preoți slujitori în parohii sau în mănăstiri.

În primele duminici după ce autoritățile civile au permis revenirea credincioșilor la sfintele slujbe, dar s-a continuat oficierea lor și în afara bisericii, am remarcat faptul că, deși biserica era deschisă, mulți dintre cei care participau la sfintele slujbe nu intrau în biserică să se închine, să-i salute pe cei care ne găzduiesc, pe Dumnezeu, pe Maica Domnului, pe sfântul ocrotitor al bisericii parohiale și pe ceilalți sfinți care se roagă împreună cu noi și pentru noi. În aceste condiții am simțit nevoia să intervin, spunându-le celor prezenți: „Nimeni nu este constrâns în vreun fel, mai ales dacă are rețineri, să se apropie și să se atingă de Sfintele Icoane sau de Sfintele Moaște, fiecare fiind liber și invitat să-și manifeste libertate în această problemă așa cum va găsi de cuviință, dar am să vă spun cum procedez eu și de veți găsi pildă bună de urmat, vă invit să o urmați. Pentru mine, le-am spus, mama mea și copiii mei sunt aceiași în orice împrejurare. Eu îmi îmbrățișez mama și copiii nu doar când sunt sănătoși, ci și atunci când sunt încercați prin suferință, chiar dacă suferința este contagioasă. La fel și Icoana și Sfintele Moaște, ele sunt «membrii» familiei noastre". Și am adăugat: „cum se simte Maica Domnului când stăm la distanță de icoana ei sau Sfânta Parascheva când avem reținere în a ne atinge de racla ei?" Care a fost efectul? După împărțirea anafurei s-a făcut rând la intrarea în biserică și mulți dintre credincioși au intrat și s-au închinat după rânduiala îndătinată pentru fiecare în parte. Alții s-au retras în tăcere și continuă sa facă la fel și astăzi. Recuperarea comportamentului firesc față de Sfintele Icoane și față de Sfintele Moaște în viața acestui grup de credincioși reticenți, care păstrează distanța, reprezintă o provocare majoră și pentru ei și pentru preotul care îi păstorește.

Distanțarea s-a impus și s-a produs și în cazul relației directe a preotului cu credincioșii săi în timpul unor sfinte slujbe. Potrivit rânduielilor tipiconale, preotul așază uneori mâinile pe capul credincioșilor, alteori epitrahilul, uneori binecuvântează pe cap, alteori cer credincioșii lucrul acesta. Când episcopul și preotul trec printre credincioși, aceștia în mod firesc se ating de veșmintele lor și le sărută cu evlavie, având credința că prin această atingere viața lor se sfințește și suferințele se alină. De altfel, credința aceasta este tot atât de veche printre creștini ca și creștinismul însuși. În susținerea celor arătate stă textul evanghelic în care este relatată vindecarea minunată a femeii care avea scurgere de sânge de doisprezece ani, prin atingerea de poala hainei Mântuitorului: *Și pe când se ducea El* (spre casa lui Iair, mai-marele sinagogii din

Capernaum subl.ns.), *mulțimile Îl împresurau. Și o femeie, care de doisprezece ani avea scurgere de sânge și cheltuise cu doctorii toată averea ei, și de nici unul nu putuse să fie vindecată, apropiindu-se pe la spate, s-a atins de poala hainei Lui și îndată s-a oprit curgerea sângelui ei"* (Luca 8, 42-44). Trimițându-i pe ucenici la propovăduire, Mântuitorul le spune că aceia care vor avea credință, semne minunate vor vedea: *în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, șerpi vor lua în mână și chiar ceva dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși* (Marcu 16, 17-18). Iar când Sfinții Apostoli treceau prin cetăți, cei ce credeau în Domnul *scoteau pe cei bolnavi în ulițe și-i puneau pe paturi și pe tărgi, ca venind Petru, măcar umbra lui să umbrească pe vreunul dintre ei* (Faptele Apostolilor 5, 15). Originile acestui comportament și a credinței care-l însoțește pot fi găsite, mult mai înainte, la poporul evreu.

Atingerea de cele sfinte și de slujitorii sfințiți este atât de puternic înrădăcinată în comportamentul credincioșilor încât a devenit o parte importantă a cultului divin și a evlaviei liturgice, a credinței, spiritualității și culturii ortodoxe și un act de identitate manifestată practic, așa încât diminuarea acestui comportament sau lipsa lui face ca evlavia ortodoxă, în sine, să fie mai săracă.

În fine, în urma unei analize de durată, am constatat că, din cauza distanțării, comunitatea liturgică, acel grup de credincioși care în mod constant participă la slujbele săvârșite în biserica parohială, este acum divizată în trei segmente, această divizare conducând la diminuarea substanțială a numărului celor care frecventează biserica și participă la Sfânta Liturghie. Ce s-a întâmplat de fapt?

În timpul stării de urgență, când s-a interzis accesul credincioșilor la cultul divin din biserică, laitmotivul care a însoțit acea interdicție a fost „stați acasă'. În corul care a interpretat obsesiv acest refren au intrat, din păcate, și unii preoți. Am considerat aceasta un lucru greșit. Preotul trebuie să-i cheme pe enoriașii lui la biserică, nu să le spună să stea acasă, iar dacă situația nu-i permite să-i cheme nici nu trebuie să intre în logica celor care chiar își doresc ca creștinii noștri să stea acasă când e slujbă în biserică. Când acea etapă de restricții a fost depășită, unii dintre membrii comunității liturgice active au continuat să stea acasă. Poate și pentru faptul că și părintele i-a îndemnat, le-a spus să stea acasă și să urmărească slujba pe internet.

Când, la jumătatea lunii mai 2020, restricțiile s-au ridicat parțial și s-a permis ca slujbele să fie oficiate în prezența credincioșilor, dar în afara spațiului liturgic și cu distanțarea prevăzută de ordonanțele care au reglementat acest lucru, unii dintre credincioși s-au simțit mai în siguranță în aer liber, de aceea, când s-a revenit în biserică au continuat să rămână în curte și să asculte slujba. Aceasta, sigur, și din cauză că, în condițiile distanțării, interiorul bisericii poate primi un număr limitat de persoane. Cu privire la comportamentul acestui segment al parohienilor care participă la sfintele slujbe, se cuvine să subliniem două aspecte: mai întâi, unii dintre ei nu intră defel în biserică, vin când pot și pleacă atunci când se termină slujba; alții intră doar pentru a cumpăra lumânări și doar puțini merg până la Altar, personal sau prin delegați, pentru a oferi pomelnicul și jertfa care îl însoțește; în al doilea rând, când temperaturile de afară au început să scadă tot mai mult, foarte puțini au ales căldura din biserică, majoritatea preferând-o pe cea de acasă. Rămâne de văzut dacă „parohienii din curtea bisericii" vor reveni la slujbe atunci când condițiile atmosferice vor fi mai prielnice.

Al treilea segment îl constituie cei care, împreună cu preotul, îl urmează pe Hristos până la capăt, indiferent cât de grea este calea pe care sunt chemați să meargă. Sunt fii și fiicele Învierii care au biruit teama precum femeile mironosițe în ziua Slăvitei Învieri a Domnului (Matei 28, 1; Marcu 16, 1-2; Luca 24, 1; Ioan 20, 1).

8. Considerații finale

În finalul acestei prezentări, considerăm că sunt binevenite câteva accente puse pe unele dintre ideile pe care le-am dezvoltat pe parcursul ei, idei care au fost provocate de experiențele liturgico-pastorale noi pe care Biserica Ortodoxă din România și din alte țări, și nu doar Biserica Ortodoxă le-a avut și continuă să le aibă în pandemia generată de COVID-19.

Așa cum am putut vedea din cele de mai sus, viața liturgică și duhovnicească, particulară și comunitară, a fost puternic clătinată. Pentru că frământările și întrebările care au apărut în ultimul an așteaptă răspunsuri pe măsură, am considerat că nu există altă cale mai bună decât aceea de a apela la experiența tradiției, la gândirea Sfinților Părinți și la modul în care, în situații de criză și de mari încercări, au răspuns întrebărilor și frământărilor care

seamănă cu cele din timpul nostru. Așadar, apelul la tradiție, la experiența Bisericii și la gândirea Sfinților Părinți constituie calea bună de urmat. În situații de criză, înțelepciunea, echilibrul și buna rânduială sunt esențiale. Graba spre schimbare, ispita improvizării fără logică și fără de rânduială sunt atitudini caricaturale care schimonosesc pe cel care se lasă în voia lor și afectează profund buna rânduială. Statornicia în credință și fidelitatea față de rânduiala tradițională nu sunt opționale nici pentru preot, nici pentru păstoriții săi.

Pandemia a afectat profund societatea în care trăim și, așa cum era de așteptat, nici Biserica și nici credincioșii ei nu au scăpat. Ritmul vieții de zi cu zi s-a modificat, oamenii s-au înstrăinat unii de alții, distanțarea a pătruns până în adâncul celor mai statornice și sănătoase relații. Inclusiv multe familii au fost clătinate până la temelie. Ca o consecință a acestei situații, prezentă permanent și pretutindeni, a fost și fragmentarea comunității liturgice și împuținarea numărului celor care participă la Sfânta Liturghie. Reunificarea și armonizarea societății cade în seama tuturor. Refacerea unității comunității parohiale liturgice și recuperarea integrității acesteia, însă, cade în seama preotului de parohie, duhovnicilor din mănăstiri, structurilor administrative bisericești, școlilor de teologie, ierarhilor și, nu în ultimul rând, credincioșilor. „Stați acasă” nu este o soluție, „Păstrați distanța” nu este firesc, rugați-vă, dar în curte (sau pe unde se poate) nu e sănătos. La nivelul fiecărei parohii și al fiecărei unități administrativ-bisericești superioare vor trebui construite proiecte pastorale prin care comunitatea parohială liturgică să fie reconstruită, adusă, din nou, în fața Sfântului Altar și în jurul Sfântului Potir.

Pandemia, pe lângă multă suferință curmată adesea de moarte, a adus în societatea noastră teamă, supărare și tulburare. Preotul este acela care are chemarea să facă roditoare darurile Învierii: *curajul*: în dimineața Învierii Mântuitorul le-a zis femeilor mironosițe: *Nu vă temeți* (Matei 28, 10); *bucuria*: în dimineața Învierii i-a zis Mariei Magdalena care plângea la mormânt: *Femeie, de ce plângi?* (Ioan 20, 15); și *pacea*: *Pace vouă!* a zis Hristos ucenicilor Săi în ziua Învierii și la opt zile după aceasta (Ioan 20, 19, 26). Darurile acestea nu sunt doar pentru ucenicii de atunci ai Mântuitorului, ci și pentru noi cei de acum și pentru toți cei care, uneori din motive întemeiate, alteori din motive închipuite sau inventate ne temem, ne supărăm și ne pierdem pacea inimii. Însă cel care caută sfințenia și Îl dobândește pe Iisus în inima lui are și curaj și bucurie și pace. Se spune că în timpul când Sfântul Paisie Aghioritul era la Muntele Athos

s-a întâmplat să fie un cutremur în timpul unei privegheri. Biserica era plină de călugări și de pelerini. Când au simțit cutremurul, unii dintre călugări și dintre pelerini au dat năvală pe ușă să iasă în curtea bisericii, alții au rămas neclintiți în rugăciune. Când unul dintre diaconi, grăbindu-se să iasă și el din biserică, a ajuns la ușă l-a întâlnit pe Cuviosul Paisie care, întârziind la chilie pentru a-i spovedi și povățui pe cei care veniseră la el, tocmai intra în biserică. „Părinte, unde te duci, i-a zis diaconul – nu vezi că e prăpăd?" Cu o pace nepământească, cu un curaj martiric și cu o bucurie luminoasă, Cuviosul i-a răspuns: „Când erai copil, oare nu te bucurai când mama te legăna pe picioare, te temeai tu, oare, sau se tulbura inima ta? Acum te leagănă Hristos. Deci, bucură-te, nu te teme și nu te tulbura!". Diaconul, rușinat, s-a întors la slujbă împreună cu toți cei care, în grabă, speriați de cutremur, au părăsit privegherea. De vom dobândi și noi pacea, curajul și bucuria vom redescoperi și noi frumusețea Sfintei Liturghii de care nimeni și nimic nu ne va mai despărți.

Predarea teologiei online?
Provocări, posibilități, limite

Pr. Prof. Univ. Dr. Daniel BUDA
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu

1. Introducere

În România, predarea online a fost introdusă datorită pandemiei. Prin urmare, nu a existat niciun fel de pregătire în acest sens. Îmi aduc aminte că în săptămâna în care „s-a închis lumea,” eram la Basel, Elveția și am decis inițial să las laptop-ul personal acolo pentru că urma să mă întorc la el peste mai puțin de o săptămână. Cineva parcă mi-a spus însă că este mai bine să-l iau totuși cu mine. Am fost inspirat, altfel aș fi fost lipsit de cursurile în format electronic și de multe alte materiale foarte utile predării, pentru o perioadă lungă de timp.

Dacă pentru noi predarea online a fost ceva nou și necunoscut, în multe țări acest mod de predare a fost introdus cu multă vreme înainte de pandemie, din motive practice: un curs predat online este accesibil cuiva care nu poate să fie prezent fizic acolo unde se află cel care predă cursul. Am putea spune, cel puțin la prima vedere: mare avantaj! În acest studiu doresc să scriu despre provocările, posibilitățile și limitele predării online a teologiei. Mai întâi voi vorbi despre experiența personală cu predarea și comunicarea online înainte de pandemie. Apoi voi descrie experiența personală dar și a colegilor, profesori și studenți cu predarea online, după care voi sublinia ceea ce este pozitiv și negativ în predarea online a teologiei. În final voi formula câteva concluzii.

2. Experiențe personale înainte de pandemie

În urmă cu câțiva ani am vizitat Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Ioan Damaschin” din cadrul Universității Balamand, Liban, singura

facultate de teologie ortodoxă de limbă arabă din lume. Decanul de atunci m-a anunțat că Facultatea condusă de el a dezvoltat un program online de studii teologice pentru cei care doresc să slujească ca preoți în comunitățile Patriarhiei Ortodoxe Răsăritene a Antiohiei și a Întregului Răsărit din America Latină. Ar fi fost mult prea scump pentru cei din America Latină să vină și să petreacă mai mulți ani pentru studiu în Liban. De asemenea, unii dintre acești studenți au fost deja hirotoniți ca diaconi sau preoți, fără să aibă educație teologică, iar în această situație li se oferea șansa unui curs online în teologie ortodoxă. „Trebuie să ne adaptăm noilor situații în care trăiește Biserica noastră" a mai adăugat părintele decan.

În urmă cu câțiva ani, când încă lucram la Consiliul Mondial al Bisericilor de la Geneva, adică prin 2016-2017, Consiliul a echipat o așa-numită „sală virtuală": cu ajutorul tehnologiei de comunicare online, puteam vorbi în același timp cu persoane din diferite zone ale lumii. Un ecran mare ne prezenta imaginea fiecărei persoane, care se afla fie la ea acasă, fie la serviciu. Aceeași sală permitea organizarea de întâlniri virtuale a unui grup aflat la Geneva cu un grup care se afla adunat într-un alt loc din lume. Spre a copia cât mai bine realitatea, grupul nostru se afla la o masă din sala tehnică, iar în capătul ei ecranul pe care erau proiectați partenerii noștri virtuali, aflându-se de asemenea la o altă masă. Astfel aveam impresia că ne aflam la aceeași masă. Pentru că am organizat astfel de întâlniri, am economisit mulți bani pe care-i cheltuiam pe călătorii. După o scurtă vreme am realizat că de fapt nimic nu poate înlocui cu adevărat o călătorie. Prin acest mod de comunicare online se puteau transmite informații, se puteau schimba idei, însă nu puteai lua cu adevărat pulsul realității. Nu degeaba se spune că o călătorie este echivalentă cu citirea unei biblioteci.

A treia experiență cu online-ul am avut-o în calitate de student-cursant, în anul 2019. Îmi doream să-mi îmbunătățesc cunoștințele într-o anumită limbă străină. Am găsit pe internet o ofertă potrivită de curs online. Predarea s-a făcut cu ajutorul unui program online, pe care l-am descărcat în computerul meu. A fost o experiență destul de pozitivă. Scopul inițial a fost atins: am învățat destul de bine limba respectivă, având contact exclusiv online cu profesoara și colegii mei. Nu s-a creat absolut nicio relație personală nici cu profesoara, nici cu ceilalți colegi cursanți. După curs probabil că nu ne vom mai întâlni niciodată.

3. Predarea online a teologiei

Așa cum deja am amintit, am intrat în predarea online pe nepregătite. De la o zi la alta am aflat că metoda clasică de predare la clasă, în fața studenților, cu tablă, cretă, poate și hărți sau videoproiector nu ne mai este la îndemână. În schimb, vom preda de pe laptop, cu ajutorul unui program special achiziționat de către universitate, iar studenții vor asculta cursurile de acasă. Materialele didactice vor fi urcate pe platformă în format electronic, iar studenții vor avea acces la acest nou mod de predare și la materiale doar prin intermediul unei adrese de email „instituționale," adică generată de universitatea unde se desfășoară o astfel de activitate didactică.

S-a pus problema, după trecerea, forțată de împrejurări, în online, care științe se pretează predării online și care nu? În ceea ce privește teologia, răspunsul meu ar fost că, în situații extreme, precum o pandemie, partea teoretică poate fi predată online, iar partea practică a teologiei trebuie să fie învățată față către față. Nu ai cum să înveți mișcările și gesturile liturgice online, așa cum nu poți nici să faci primele exerciții omiletice online, fără auditoriu prezent fizic. În mod similar au răspuns colegii de la alte facultăți: teoria teatrului poate fi predată online, dar nu și mișcările actoricești. Partea pur teoretică a medicinei poate fi predată online, însă partea practică, respectiv contactul cu pacientul nu poate fi învățată decât lângă bolnav. Partea teoretică a științelor agricole poate fi predată online, însă practica trebuie făcută în livadă, în saivanul animalelor sau în laborator.

În ceea ce privește teologia, trebuie subliniat faptul că predarea online este acceptabilă numai în situații de excepție, precum pandemia, starea de diasporă etc. Discernământul specific nouă ortodocșilor, anume această fluctuație între acribie și iconomie, a jucat întotdeauna un rol central în găsirea unei soluții bune, în contextul dat. Ideal este ca teologia să fie predată față către față. Se poate preda online în situații extraordinare. De ce cred că nu ar fi potrivit ca teologia să se predea numai online? În afară de partea practică, care nu are cum să fie predată online, este vorba de formarea spirituală care implică în mod necesar comuniunea profesorilor cu studenții în rugăciune. Formarea spirituală prin participarea la sfintele slujbe dimineața și seara și la Sfânta Liturghie de trei ori pe săptămână este indispensabilă devenirii teologice. De asemenea, formarea spirituală și intelectuală implică contactul direct dintre mentor și discipol. Dacă ne gândim la relația de pateric dintre mentor și

discipol, drumul discipolului spre mentor pentru a lua sfat joacă un rol important. În drumul către mentor, adică părintele spiritual, ucenicul își aranja gândurile și frământările, iar pe drumul de întoarcere începea reflecția asupra acestor gânduri. Este adevărat că în anumite situații excepționale era folosită și comunicarea indirectă, respectiv prin intermediul unei alte persoane sau prin intermediul scrisorilor, însă legătura personală era cea dominantă.

3.1. Aspecte pozitive

Posibilitatea de a comunica mult mai ușor cu un mare număr de participanți. După ce ezitările și greșelile începutului au fost depășite, am constatat cu toții, nu fără surprindere, că prezența studenților la clasa online este mai numeroasă decât cea la clasa fizică. Unii studenți se aflau uneori la locul de muncă sau în alte situații, dar aveau interesul pentru a audia cursurile. Deplasarea de acasă la cursuri și de la cursuri acasă nu mai exista nici pentru profesori – cu unele excepții – dar nici pentru studenți.

Am organizat în această perioadă câteva conferințe cu participare numeroasă. Vorbitorul era din Anglia sau Statele Unite, auditoriul din diferite părți ale României, precum și din afara ei, iar moderatorul se afla la Facultatea de Teologie din Sibiu. Dacă o astfel de conferință ar fi fost organizată în sistemul clasic, pentru a-i avea pe toți participanții în Aula Facultății de Teologie Ortodoxă de la Sibiu, s-ar fi cheltuit câteva zeci de mii de euro. La aceste cheltuieli mai trebuie adăugat timpul consumat cu călătoriile, poluarea și alte urmări negative. Trebuie însă avut în vedere și impactul negativ al lipsei unor călătorii, precum pierderea de la locuri de muncă în acest domeniu, scăderea consumului etc. În orice caz, am avut conferințe online cu peste o sută de participanți, în zile de vineri seara. Este greu de imaginat că o astfel de participare ar fi fost posibilă în sistemul clasic. Minunea tehnicii permite ca în aceeași zi să predai un curs online pentru o universitate din emisfera sudică a planetei, să audiezi un curs sau o conferință a unui profesor aflat oriunde în lume, iar apoi spre seară să lucrezi în propriul biroul la propriul proiect de cercetare.

Obligativitatea dezvoltării unor cursuri tipărite. Predarea online așa cum a fost reglementată în universitatea de care aparțin i-a stimulat pe mulți colegi – trebuie să recunosc că și pe mine – să lucrez cu intensitate la propriile cursuri

online. Obligativitatea ca după predarea cursului, forma tipărită a acestuia să fie postată pe platformă ne-a determinat pe mulți să lucrăm la propriile cursuri tipărite.

Dezvoltarea de noi forme de examinare. Dacă până acum examinarea consta din obligativitatea redării din memorie a unor cursuri tipărite, examinarea online a postulat dezvoltarea unor noi forme de examinare. Astfel, creativitatea, gândirea logică, capacitatea de a face asocieri tematice sau de altă natură au luat locul simplei memorări a unor informații și apoi redarea lor prin examenul scris. Nu știu dacă studenții au pregătit răspunsurile la examenele mele fără a consulta cursul tipărit, așa cum i-am îndemnat să o facă. Sunt încredințat însă că pe viitor examenele nu vor mai putea fi la fel precum cele dinainte de pandemie. Memorarea va fi tot mai mult înlocuită cu creativitatea, asocierea, sintetizarea și intuiția.

Creșterea numărului de studenți. Trebuie să recunoaștem că în general, peste tot în lume a crescut numărul de studenți datorită predării online. Universități de prestigiu mondial au anunțat că următorul an universitar se va desfășura online, indiferent de evoluția pandemiei. În acest fel au fost asigurați studenții că cel puțin pentru un an nu este nevoie să-și facă planuri de a locui în orașul unde se află universitatea la care s-au înscris. De altfel, nici profesorii nu trebuie neapărat să se afle în orașul de origine al universității. Cu alte cuvinte, spațiul joacă un rol minor: profesorul se poate afla într-o parte a lumii, iar studenții peste tot în lume. Aceasta ar trebui să reducă costurile de studiu într-o universitate și, prin urmare, să crească accesibilitatea tinerilor la învățământul universitar. Ar mai fi de adăugat că o universitate cu predare online trebuie să aibă la dispoziție o bibliotecă online la fel de bună, programe online de predare în care diferența dintre predarea față către față și predare online să fie redusă la minimum.

3.2. *Aspecte negative*

Relațiile inter-umane au de suferit. Oricine a predat online va recunoaște imediat că relațiile inter-umane au de suferit. Nu se poate afirma însă că prin online nu se pot transmite deloc emoții, sau că între participanții la un curs online nu se poate crea un anumit nivel de comuniune, însă în mod sigur îndepărtarea fizică duce la îndepărtarea spirituală și emoțională. Comuniunea

creată este în orice caz estompată, nedeplină și fragilă. Posibilitatea de a-i vedea pe studenți prin intermediul camerei computerului este îmbucurătoare, însă dorința multora de a închide camera anulează până și această fragilă cale spre comuniune. După o perioadă când majoritatea studenților îți țineau camerele deschise, a venit destul de repede vremea când trebuia să-i rog pe studenți ca cel puțin câțiva să facă acest lucru. Aveam nevoie să văd cel puțin un chip uman care reacționează în vreun fel la ceea ce spuneam eu. Exercițiul de a preda sau a vorbi în fața unei camere de luat vederi, fără persoane de față, este teribil. Mai ales prima predică în fața camerelor de luat vederi, fără credincioși de față, a fost foarte greu de rostit. În concluzie, prin online poți transmite un mesaj, o informație, dar nu și construi o comuniune inter-umană reală.

Tehnicul, pe care nu-l controlăm întotdeauna, are un rol mare. Comunicarea până mai ieri direct inter-umană, adică de la om la om, are o altă dimensiune prin predarea online, anume apare un intermediar. Am preferat să-l numesc „tehnicul." Prin aceasta înțeleg computerul, legătura de internet, camera de luat vederi, microfonul etc. Cei mai tineri s-au învățat repede cu manipularea tehnicului. Cei mai în vârstă au avut nevoie de o perioadă mai lungă de timp. Însă nimeni nu controlează cu adevărat anumite aspecte, ca de exemplu întreruperea legăturii de internet. Comunicarea depinde de tehnic și nimeni nu are control deplin asupra acestuia. În multe cazuri comunicarea online este întreruptă din motive care nu țin de oameni, ci de tehnic. Defecțiunile de natură tehnică se remediază, legătura online se restabilește cândva, dar cu toții rămânem cu acest sentiment că un al treilea element, neuman, determină comunicarea noastră.

Examinarea este mai subiectivă. Cred că orice examinator va fi de acord că examinarea făcută online este mai subiectivă. Chiar dacă subiectele au fost formulate de așa natură încât să excludă posibilitatea copierii unor răspunsuri, examinatorul online are posibilități reduse de a controla gradul de comunicare neoficială între cei examinați.

Vulnerabilități noi pentru profesori și studenți. Cu toții ne-am simțit vulnerabili la început, pentru că nu controlam pe deplin partea tehnică a predării online. Treptat am învățat cu toții cum să manipulăm tehnica. Însă au avut loc atât de multe situații în care atât profesorii cât și studenții s-au expus și au devenit vulnerabili. Au fost surprinși în situații personale, chiar intime care s-au transmis în online. Privatul, intimul ne-a fost invadat de online. Un

clic dat greșit și ceea ce este personal devine public, ceea ce nu trebuie văzut de alții devine accesibil întregului grup. Treptat s-a dezvoltat posibilitatea de a masca ceea ce se află în spatele tău cu tot felul de imagini cât mai neutru posibil, însă totuși, spațiu privat rămâne vulnerabil. Un clic greșit și o vizualizare gândită doar pentru proprii ochi devine publică. În concluzie, din dorința de a rămâne sănătoși și neinfectați de boală, ne vulnerabilizăm propria intimitate.

O nouă dimensiune a proprietății intelectuale. Actul de predare în general implică apelul la numeroase surse care nu ne aparțin nouă, ci altora. A recomanda o carte spre a fi luată de la bibliotecă sau cumpărată și citită este un lucru; a recomanda o carte și a o posta pe platforma de predare în format electronic este cu totul alt lucru. Folosirea surselor online în actul de predare ridică o serie întreagă de probleme de proprietate intelectuală. Este legal să folosești pentru uz privat o carte scanată sau în format electronic. Este însă ilegal să postezi pe platforma de predare o carte în format electronic pentru că din momentul postării, folosirea ei nu mai este privată, ci publică. Iată cum apar o serie de probleme legale ce trebuie urgent rezolvate.

Iluzia de a crede că poți face mai multe lucruri în același timp. Mai ales studenții cad pradă acestei iluzii. Camerele lor pornite îmi permit să văd că ei se află uneori la volan, la locul de muncă sau în familie. Un student m-a vizitat odată la birou și am văzut că are telefonul în mână. L-am întrebat de ce, iar el a răspuns: Sunt într-un curs. A vorbit cu mine mai multe minute, a rezolvat chestiunea administrativă, iar apoi a plecat. După această întâmplare nu pot să nu mă întreb ce anume fac studenții care închid camera și microfonul în vreme ce se află la curs. Oficial și formal ei sunt prezenți, *de facto* însă este imposibil de știut cu exactitate. Este adevărat, poți fi prezent la cursurile sau seminariile de la clasă, iar mintea să-și fie cu totul în altă parte. În cursurile de la clasă, când vezi că studenții par a fi cu gândul în altă parte, poți să faci un efort ca ei să revină și cu mintea acolo unde sunt cu trupul. În mediul online acest lucru este mai greu de realizat.

4. Concluzii

Prin generalizarea predării online datorită pandemiei, învățământul, inclusiv cel teologic, a fost forțat să aibă în vedere o nouă formă de predare, anume aceea online. Aspectele pozitive și negative trebuie luate în considerare,

însă nu cred că după terminarea pandemiei vom putea reveni din nou exclusiv la predarea fizică. Aspectele pozitive ale predării online vor duce la o formă hibridă de predare. Așa cum digitalizarea a făcut din cartea online o realitate, fără dispariția cărții în forma ei clasică, predarea online va continua alături de cea clasică, din sala de curs sau de seminar. Se vor crea anumite comodități care ne vor face atât pe profesori, cât și pe studenți să revenim în sala de curs cu o oarecare dificultate. Rămâne de văzut dacă vom ști să renunțăm la aceste comodități de dragul contactului inter-uman, precum și dacă vom ști să folosim experiențele pozitive și avantajele predării online. Discernământul, moderația și realismul în ceea ce privește cele două moduri de predare vor trebui folosite la maximum pentru a afla calea sau căile ideale de a modela și educa pe cei care doresc să studieze teologia – știința despre Dumnezeu și lucrările Sale.

Avem în orice caz datoria de a fi deschiși la nou, de a fi inventivi și de a citi semnele timpurilor complicate pe care le trăim. Viitorul aparține celor care știu să se adapteze fără să piardă esențialul, celor care au înțelepciunea de a identifica și a răspunde provocărilor reale, celor care știu să discearnă esențialul de marginal.

Taina Sfintei Cununii după Sfinții Părinți – Începutul pastorației în familie

Pr. Prof. Nicolae CHIFĂR

Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu

Taina (mysterion/μυστήριον sau mysterium/sacramentum), ca lucrare a harului revărsat din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, ca lucrare eminamente creștină, ca lucrare a Duhului Sfânt[1], este o lucrare sfântă prin care se comunică credinciosului „în chip special și prin anumite semne văzute harul dumnezeiesc, nevăzut și mântuitor”[2]. Credinciosul intră în comuniune cu Hristos ca persoană și se întemeiază comuniunea cu Hristos și cu ceilalți membri ai Bisericii uniți cu și în Hristos. Prin urmare, omul trebuie să trăiască momentul Tainei când intră în comuniune cu Hristos, care este un Tu suprem și care îl ridică la nivelul comuniunii cu Sine, dar care este în același timp și om coborât la nivelul comuniunii cu noi prin alt om”[3], adică prin preot, săvârșitorul tainei. Însă nu trebuie să se înțeleagă că preotul se interpune între Hristos și credincios, el fiind doar persoana care constată realizarea legăturii directe dintre primitorul tainei și Hristos[4], concretizată prin folosirea formulei

---

[1] I. Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă,* București 1981, p. 351 ș.u.; D. Radu, *Sfintele Taine*, în „Îndrumări misionare”, București 1989, p. 506 ș.u.

[2] E. Braniște, *Liturghia specială,* București 1980, p. 353; Paul Evdokimov, *L'orthodoxie,* Paris 1979, p. 263.

[3] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, București 1978, pp. 30-31; Hr. Andruțos, *Simbolica,* Atena 1930, trad. rom. de Iustin Moisescu, Craiova 1955, p. 239, definește tainele drept „ceremonii înființate de Dumnezeu, care arată și totodată transmit harul nevăzut (prin ele Hristos stând de față și lucrând) în Biserică. Puterea lor sacramentală izvorăște prin urmare din jertfa răscumpărătoare a Mântuitorului”.

[4] Vezi și A. Volk, *Ehe IV: Dogmatisch,* în: „Lexikon für Theologie und Kirche”, vol. III, Freiburg 1959, col. 682. Nu putem fi însă de acord cu el când afirmă că Taina Cununiei poate fi săvârșită și numai în prezența credincioșilor, constitutiv fiind cuvântul „da” dat de cei doi miri, pentru că Hristos coboară în chip nevăzut prin săvârșitorul tainei, prin preot, și dă nunții caracterul de taină. Vezi D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 195.

reflexive: se botează, se împărtășește, se cunună. Rezultă deci că săvârșitorul propriu-zis al tainei este Hristos Însuși în mod nevăzut, ceea ce înseamnă că validitatea tainelor nu depinde de vrednicia săvârșitorului (preot sau episcop), căci rugăciunea și invocarea Sfântului Duh aparțin Bisericii. Chiar și gesturile sacramentale și declarațiile săvârșitorului despre harul care se pogoară „sunt însoțite de credința Bisericii că Hristos lucrează prin ele în mod nevăzut", împlinind făgăduința că „la săvârșirea lor va coborî în cei ce le primesc". Pentru aceasta se cere și din partea primitorului tainei o manifestare de voință, în a accepta „o relație personală decisivă cu Hristos"[5].

Taina Nunții sau Cununia (în greacă – *γάμος, συνάφεια*, iar în latină *matrimonium*) este „un act sfânt, de origine dumnezeiască, în care prin preot se împărtășește harul Sfântului Duh unui bărbat și unei femei care se unesc liber în căsătorie, care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică"[6].

În conformitate cu textul scripturistic din Cartea Facerea, constituirea familiei își are fundamentarea în voința divină exprimată la creație. „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el" (Fac. 2,18). Sfinții Părinți interpretând acest text spun că unirea dintre bărbat și femeie nu reprezintă o imagine a celor pământești, ci a lui Dumnezeu Însuși, care fiind unul zice noi (cf. Fac. 1,26)[7] și că prin unirea celor doi se formează o comunitate în care se sălășluiește divinul[8] (cf. Mt. 18, 20; „unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor"). De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur numește familia „mica biserică" (εκκλησία μικρά)[9] deoarece soții prin căsătorie nu mai sunt doi, ci un trup (cf, Mt. 19,6).

Faptul că în actul creării omului nu este vorba doar de crearea unui bărbat și a unei femei se poate constata din compararea celor două texte din Cartea Facerea. La capitolul 1,12 cei doi sunt numiți bărbat (zakar) și femeie (negevah), în limba latină „masculus" și „femina", pe când în capitolul 2,18

---

[5] D. Stăniloae, *op. cit.*, pp. 26-30. Nicolae Cabasila zice că tainele sunt „calea împărătească pe care El ne-a trasat-o, ușile pe care El le-a deschis și prin care El revine la oameni", *Despre viața în Hristos*, P.G. CL, 508A. A se vedea traducerea românească a lui Teodor Bodogae, *Despre viața în Hristos*, reed. București 1992, pp. 130-296.

[6] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 176.

[7] Sfântul Ioan Gură de Aur, P.G. LXI, 215 și LXII, 387.

[8] Clement Alexandrinul, P.G. VIII, 1169.

[9] P.G. LXII, 143.

sunt numiți soț (iș, lat. vir) și soție (ișa, lat. virago), arătându-se și cum se va întemeia familia: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia sa și vor fi amândoi un trup” (Fac. 2,24). Această unire însă nu s-a făcut după bunul plac al celor doi, nici din instinctul animalic al împreunării trupești, ci după voia lui Dumnezeu care i-a binecuvântat și le-a rânduit și misiunea lor pe pământ: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți” (Fac. 1, 28).

Cu toate că în Vechiul Testament căsătoriei i se conferea o oarecare sfințenie, ea nu a fost ridicată la rangul de taină ca în Noul Testament. Încheierea căsătoriei nu era o problemă individuală a celor doi tineri, ci a familiei, respectiv a tatălui (Ies. 22, 15; Deut. 7, 3; Fac. 24, 2-61; 34, 1-24; 38, 6; Sam. 14, 2) și numai în cazuri de excepție trata problema căsătoriei mirele (Fac. 26, 34u; 28, 8u; 29, 14-30; 38, 1-5). Mireasa era cumpărată și trecea din ascultarea tatălui sub ascultarea soțului (Gen. 29, 14-30; Deut. 22, 28; Iosua 15, 6), ea rămânând totuși o persoană liberă, soțul având dreptul asupra ei ca soț și nu ca suveran. Soția își putea păstra averea primită de la părinți și darurile de la soț[10].

Scopul căsătoriei în Vechiul Testament era nașterea urmașilor (Fac. 1, 28), în special băieți (Ps. 127, 5), copiii fiind considerați o binecuvântare a lui Dumnezeu (Fac. 4, 1 și 20; 17, 4 și 16; 30, 2; Ps. 127, 3u; Ps. 128, 3-6). Lipsa copiilor era socotită pedeapsă de la Dumnezeu (Lev. 20, 20u; Is. 47, 9; Ier. 18, 21; Os. 9, 11-16) și o mare dezonoare pentru soție (Fac. 20, 23).

Cu toate că în Vechiul Testament era permisă poligamia, este apreciată însă și monogamia (Fac. 2, 18-24). Se cunosc abțineri de la viața conjugală în familie în cazul unor rânduieli de sfințenie (Ies. 19, 15; 1 Reg. 21, 5).

Aceste scurte precizări asupra căsătoriei în Vechiul Testament ne fac să înțelegem mai bine sensul căsătoriei postulate de Mântuitorul în Noul Testament.

În Noul Testament s-a dat căsătoriei sensul inițial, adică unirea nedespărțită dintre un bărbat și o femeie, după voia lui Dumnezeu (Mc. 10, 6-9; Mt. 19, 4u). Cu toate că textul clasic din rânduiala cununiei este cel de la Ioan

---

[10] O practică asemănătoare cunoșteau și romanii. Așa numita căsătorie „cum manu” scotea soția de sub tutela familiei punând-o din punct de vedere matrimonial și religios sub tutela soțului, pe când în căsătoria „sine manu” soția își păstra o oarecare stare de libertate, de independență. A se vedea C. Stoicescu, *Curs elementar de drept roman*, ed. a III-a revăzută și adăugită, București, 1931, pp. 100-114, și Vladimir Hanga, *Drept privat roman*, București 1971, pp. 126-136.

2, 1-11, în care, prin prezența Mântuitorului și a Maicii Sale la nunta din Cana Galileii, se arată că ea este voită și binecuvântată de Dumnezeu, învățătura Mântuitorului despre căsătorie se găsește în răspunsul dat de El fariseilor. (Mt. 19, 3-8; Mc. 10, 1-9). Mântuitorul arată că încă de la creație Dumnezeu a făcut bărbat și femeie ... pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și vor fi amândoi un trup. Deci ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Mt. 19, 4-6).

Permisiunea legiferată de Moise, de a se desface căsătoria, prevedea numai cazurile de adulter, acesta fiind asimilat cu moartea sufletească și moartea trupească. Mântuitorul atrage însă atenția fariseilor asupra indisolubilității căsătoriei, amintindu-le „că la început nu a fost așa", ci numai pentru învârtoșarea inimilor lor le-a permis Moise desfacerea căsătoriei în caz de adulter (cf. Mt. 19, 8).

Sfântul Apostol Pavel adâncește și mai mult problema căsătoriei, numind-o „taină mare" și asemănând unirea dintre bărbat și femeie prin taina nunții cu unirea dintre Hristos și Biserică (Efes. 5, 31-32). Pentru a nu fi pereclitată căsătoria, Sfântul Apostol Pavel recomandă despărțirea celor doi soți pentru perioade scurte, de bună voie și numai în scop de sfințenie, îndeletnicindu-se cu postul și rugăciunea, după care să revină din nou la conviețuirea familială (2 Cor. 7, 5).

Desfacerea căsătoriei rămâne în Noul Testament, ca și în Vechiul Testament, o interdicție și este condamnată chiar și privirea pătimașă la o femeie și prin analogie la un bărbat, fapt care ar duce la dezbinarea căsătoriei (Mt. 5, 28).

Cât privește celibatul, Noul Testament îl recomandă ca posibilitate de a sluji în exclusivitate lui Dumnezeu, fără însă a necinsti căsătoria. Sfântul Apostol Pavel, cu toate că recomandă fecioria[11] îndeamnă pe cei necăsătoriți, cât și pe văduve, dacă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească (cf. 1 Cor. 7, 8-9).

Numind căsătoria „mare taină", condamnă cu asprime desfacerea ei. Dacă fecioria este doar recomandată de el, desfacerea căsătoriei este interzisă prin poruncă de la Domnul (cf. 1 Cor. 7, 10).

Din cele relatate mai sus se poate vedea că scopul căsătoriei creștine este: înmulțirea, perpetuarea și creșterea neamului omenesc (cf. Fac. 1, 28) prin

[11] A se vedea J. Michl, *Ehe III. Im Neuen Testamentum* (căsătoria în Noul Testament), în: Lexikon für Theologie und Kirche, vol. III, Freiburg 1959, pp. 677-680.

nașterea de copii[12], întrajutorarea reciprocă, purtând unul altuia sarcinile (cf. Gal. 6, 2), înfrânarea trupească (cf. 1.Cor. 7, 2) dar mai ales realizarea stării de iubire desăvârșită între soți (cf. Efes. 5, 25,28,33; 1 Cor. 7, 3), „transmițând unul altuia calitățile și darurile care sunt proprii fiecăruia, înnobilându-se reciproc și lucrând laolaltă la îndeplinirea menirii morale a fiecăruia”[13].

Căsătoria este, deci, unirea tainică dintre bărbat și femeie, prin care se „înnobilează iubirea conjugală”[14] făcând posibilă nașterea de copii, înfrânarea trupească și întrajutorarea reciprocă[15].

Fideli învățăturilor evanghelice, Sfinții Părinți au recomandat căsătoria și au apărat-o în fața unor mișcări eretice cu caracter antifamilial. Clement Alexandrinul combătea pe Vasilide și adepții lui (care respingeau căsătoria ca fiind instituită de diavolul și, deci, piedică în calea desăvârșirii, dar admiteau desfrâul), fericea „starea de famen” dar admira „monogamia și sfințenia unei singure căsătorii”, soții având împreună aceleași simțăminte[16]. Tot el respinge învățăturile lui Marcion, Heraclit și ale pitagoreilor (care detestau căsătoria pe motivul că nașterea de copii ar fi un rău și deci prin căsătorie s-ar umple lumea de exponenți ai răutății) învățând că „trebuie să te căsătorești pentru ca să ai copii, iar după ce-ai făcut copii, să vrei să-ți înfrânezi plăcerile trupești”[17]. De aceea nu este permisă desfrânarea, ci „fiecare bărbat să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei” (1 Cor. 7, 2).

În conformitate cu aceste precepte scripturistice, Clement Alexandrinul combătând mai departe pe Carpocrate și Epifanie[18] învăța că a cere ca femeile să fie comune .... este cea mai mare hulă adusă numelui lui Hristos”[19], pentru

---

[12] R. P. Coulet, *Le problème de la famille,* vol I. La crise de foyer, ed. Spes Paris/Bordeaux, 1924, p. 13.

[13] Hr. Andruțos, *Sistem de morală,* trad. rom. I. Lăncrănjan și Ernis Mudopoulos, Sibiu 1947, pp. 300-323.

[14] Constantin C. Pavel, *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie,* în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2/1967, p. 128.

[15] *Manual de Teologie Morală Ortodoxă,* vol. II, București, 1980, p. 289.

[16] *Stromata III*, 4,3, trad. rom D. Fecioru, în: „Părinți și scriitori bisericești”, vol. V, București 1982, p. 188. În continuare voi cita din această colecție (PSB) indicând numărul volumului și pagina.

[17] *Stromata III*, 24,1, PSB 5, p. 197.

[18] Doi eretici gnostici alexandrini, tată și fiu, care au trăit în secolul al II-lea. Vezi D. Fecioru, Clement Alexandrinul, *Scrieri,* partea a II-a, în: PSB, vol. 5, București, 1982, p. 189, nota 8 și 9.

[19] *Stromata III*, 5, 1, PSB 5, p. 189: Teofil al Antiohiei, *Către Antolic*, II, 6, trad. rom. de D. Fecioru, în: PSB. 2, București 1980, p. 331, nici sub pretextul că având femeile în comun ar crește numărul copiilor și, deci, ar fi o mângâiere pentru cei întristați, nu a putut accepta această nelegiuire, deoarece zice el, „copiii să se nască din căsătorie și nu din adultere ...”

că se desființează și legea și Evanghelia, care poruncește „să nu faci desfrânare" (Ieș. 20, 14) și „să nu poftești femeia aproapelui tău" (Ieș. 20, 17).

Căsătoria cea după lege nu este o simplă legătură conjugală, ci este „o unitate spirituală, care închipuiește legătura aceasta a Domnului cu Biserica ... că este mijloc al harului dumnezeiesc, care ridică legătura conjugală și umple de puterea Duhului Sfânt pe cei care se însoțesc, ca să păstreze căsătoria cinstită .... crescând creștinește pe copiii lor"[20].

Căsătoria nu poate fi socotită nicidecum desfrânare sau păcat, pentru că a fost rânduită după lege, ci „căderea dintr-o singură căsătorie în mai multe căsătorii" este socotită păcat și desfrânare[21].

Sfinții Părinți, urmând Evangheliei (Mt. 19, 6; Mc. 10, 9) au învățat despre *unitatea și indisolubilitatea* căsătoriei. Așa cum Hristos nu-și părăsește Biserica, ci o iubește, se jertfește pentru ea ca s-o sfințească și s-o arate fără prihană (cf. Efes. 5, 25-27), tot așa nici bărbaților nu le este îngăduit să-și părăsească femeile lor și invers. Dacă Dumnezeu a rânduit căsătoria pentru înfrânare și naștere de copii, nu îngăduie desfacerea ei[22], spune Clement Alexandrinul, făcând referire la textul paulin și anume că „Biserica nu se mai căsătorește cu altul, pentru că are Mirele ei"[23].

Indisolubilitatea și unitatea căsătoriei este fundamentată pe iubirea desăvârșită dintre cei doi soți. Ei se iubesc pentru că se completează, se dăruie unul altuia permanent, bărbatul găsind în soția sa o „taină indefinită"[24]. Pentru a rămâne căsătoria nestricată în fața multor neajunsuri pe care le cauzează viața, celor ce se căsătoresc li se dăruiește harul dumnezeiesc.

Nici chiar după căderea primilor oameni sfințenia căsătoriei nu a fost stricată de păcat[25]. Iubirea conjugală autentică, numită de Sfântul Efrem Sirul „Taină desăvârșită", este consfințită de Hristos la nunta din Cana Galileii, cum spune Fericitul Augustin[26]. Astfel, legătura căsătoriei a fost înălțată „din

---

[20] Hr. Andruțos, *Simbolica,* p. 321.

[21] Clement Alexandrinul, *Stromata II,* 145, 2, PSB 5, p. 185, Sfântul Vasile cel Mare, *Reguli morale,* 73, trad. rom. Iorgu D. Ivan, în PSB 18, București, 1981, p. 187.

[22] *Stromata III*, 89, 1 și 90, 4, PSB 5, p. 227; Vezi și *Stromata III*, 84, 2, PSB 5, p. 224.

[23] *Stromata III*, 74, 2, PSB 5, p. 227. Pseudo-Clement Romanul, *Epistola a II-a către Corinteni*, 14, 2-3, trad. rom. D. Fecioru, în: PSB 1, București, 1979, p. 100, vorbind despre instituirea primei familii la creație, învață că încă de atunci „bărbatul este Hristos" și „femeia este Biserica".

[24] D. Stăniloae, *op. cit*., p. 182.

[25] P. Evdokimov, *Sacrament de l'amour,* Paris, 1962, p. 175.

[26] D. Stăniloae, *op. cit*., p. 183.

ordinea naturii în ordinea harului, învăluind-o prin participarea Sa .... în ambianța harică ce iradia din Persoana Sa”[27].

Chiar dacă Sfânta Scriptură îngăduie desfacerea căsătoriei pentru adulter (Deut. 24, 1; Mt. 5, 31-32; 19, 7-9; Mc. 10, 4), nu desființează indisolubilitatea căsătoriei, căci nu permite nici bărbatului și nici femeii recăsătorirea, aceasta fiind considerată adulter (Mt. 19,9; Mc. 10,11-12; 1Cor.7,10-11). Nici Sfinții Părinți nu admit a doua căsătorie[28], iar Atenagora Atenianul, sub influență montanistă, socotea a doua căsătorie „adevărat adulter”[29].

Desfacerea căsătoriei pentru motiv de adulter nu numai că nu permite recăsătorirea, ci presupune abstinență și pocăință. Herma Păstorul condamnă pe bărbatul care nu-și va primi soția care se pocăiește și poruncește ca bărbatul sau femeia să nu se recăsătorească tocmai pentru a face posibilă pocăința celui căzut[30]. Pentru aceasta este însă nevoie de un mare exercițiu de răbdare, susținând pe unul din soți să nu săvârșească adulter, iar pe celălalt ajutându-l să se îndrepte[31].

Scripturistic, doar moartea poate să desfacă legătura tainică a cununiei (1 Cor. 7, 39), dar și în acest caz Sfântul Apostol Pavel îndeamnă pe văduve să rămână necăsătorite (1. Cor 7, 40), și doar dacă nu pot să se înfrâneze le îngăduie recăsătorirea, „fiindcă mai bine este să se căsătorească decât să ardă” (1 Cor. 7, 9). Dacă permite menținerea căsătoriei, chiar și a unui creștin cu un necreștin, pentru că cel necredincios se sfințește prin cel credincios (cf. 1 Cor. 7, 12-15), în cazul văduviei nu permite recăsătorirea decât numai „în Domnul”, adică cu un creștin.

---

[27] *Idem*, *ibidem.* Pentru unii Sfinții Părinți (Sfântul Ioan Gură de Aur, P.G. LXII, 380; Sfântul Grigorie de Nazianz, P.G. XXXVII 373) prezența Mântuitorului la nunta din Cana nu conferă acesteia sacramentalitatea paradisiacă, ci pasajul evanghelic degajă o profundă semnificație simbolică. Prefacerea apei în vin este imaginea euharistiei, vinul amețitor transformându-se în vinul nobil al dragostei harismatice. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, p. 295.

[28] Tertulian, *Apologeticum* 46, 10-11 și Minciu Felix, *Octavius* 33, 5; 35, 6 ambele în trad. rom. D. Popescu, în PSB 3, București, 1981, p. 101 și respectiv 385 și 390. Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile Morale* 73, PSB 18, p. 187. Clement Alexandrinul, *Stromata III*, 145, 3, PSB 5, p. 185.

[29] *Solie pentru creștini*, XXXIII, trad. rom. T. Bodogae în: PSB 2, București, 1980, p. 281.

[30] *Herma Păstorul,* Porunca IV, 29,6-10, trad. rom. D. Fecioru, în PSB 1, București, 1979, p. 456 șu. Vezi și Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 199 către Amfilohie*, 21, PSB, vol. 12, p. 402.

[31] Tertulian, *Despre răbdare,* XII, PSB vol. 3, p. 194. Sfântul Vasile cel Mare recomandă ca femeia părăsită de bărbatul ei să nu se recăsătorească pentru a nu fi acuzată de adulter (cf. Mt. 5, 23), *Epistola 199, către Amfilohie*, 43, PSB 12, p. 409. A se vedea și canoanele 36, 46, 77 și 80 ale Sfântului Vasile cel Mare.

În acest sens, Tertulian recomandă soției rămasă văduvă să nu se recăsătorească, motivând că nici trupul, nici lumea și nici dorința de a avea copii nu trebuie să-l împingă pe creștin la un asemenea act. Cu toate că socotește recăsătorirea obstacol în calea sfințeniei, admite soției sale, în cazul în care el va muri, să se recăsătorească, dar numai cu un creștin[32].

Recăsătorirea, în special a văduvelor, este considerată chiar lipsă de evlavie și de înfrânare. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că femeia care nu se mulțumește cu o singură căsătorie și se recăsătorește „arată dragoste față de cele lumești, o foarte mare înclinare către lucrurile pământești. Prima, atât cât a viețuit soțul ei n-a fost impresionată niciodată la vederea unui alt bărbat; cealaltă chiar și când nu și-a călcat datoriile față de soț și-a purtat privirile și asupra multora"[33].

Vorbind despre căsătorie sau feciorie, s-ar putea crede că Mântuitorul și apoi Sfântul Apostol Pavel ar da întâietate stării de feciorie în fața căsătoriei. Analizând însă mai profund citatele scripturistice, se poate observa că este preferată starea de feciorie ca și cale mai ușoară spre Împărăția Cerurilor (cf. Mt. 19, 12), dar când au fost aduși copiii în fața Mântuitorului, El i-a luat în brațe și i-a binecuvântat (Mt. 19, 14; Mc. 10, 16) și deci indirect a binecuvântat căsătoria, căci copiii sunt rodul căsătoriei, întemeiată de la creație cu acest scop după voința lui Dumnezeu (Fac. 1, 27; 5, 2; Mc. 10, 6u). Chiar dacă Sfântul Apostol Pavel recomandă starea de feciorie (1 Cor.7, 8) și sfătuiește pe cei căsătoriți să trăiască așa cum ar fi necăsătoriți (1 Cor.7, 29) socotind starea de feciorie o cale mai ușoară pentru dobândirea Împărăției Cerurilor și văzând în starea de familie o „suferință în trup" (1. Cor. 7, 28), adică o mai mare confruntare cu vicisitudinile vieții, el nu vede însă în căsătorie doar un mijloc de înfrânare în fața poftelor trupești, căci, în timp ce recomandă starea de feciorie, numește căsătoria „taină mare", asimilând unirea dintre bărbat și femeie prin taina nunții cu unirea tainică dintre Hristos și Biserică (cf. Efes. 5, 32).

---

[32] Tertulian, *Ad uxorem I,* vezi I.C. Coman, *Patrologia* vol. I București 1984, p. 456 ș.u. Mai târziu, sub influență montanistă, Tertulian se opune categoric recăsătoririi, asimilând-o cu un desfrâu (*De monogamia*), pe când văduva necăsătorită se roagă pentru sufletul soțului decedat (*Idem*, pp. 458-459). Păstorul Herma, *Porunca IV*, 32, 1-2 admite recăsătorirea celor văduvi dar recomandă nerecăsătorirea „agonisindu-și lui și înaintea Domnului mai multă cinste și mare slavă", PSB 1, p. 251.

[33] A nu se contacta a doua căsătorie, P.G. XLVIII, 619, cf. Constantin Cornițescu, *Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur,* în: „Studii Teologice", nr. 9-10/1979, p. 619.

Apologetul creștin Teofil al Antiohiei, în unitate cu textul paulin, învață că unirea primilor oameni în iubire reflectă „taina nunții dumnezeiești"[34], iar Sfântul Ioan Gură de Aur numește căsătoria „chip tainic al Bisericii"[35] și chiar „chipul lui Dumnezeu Însuși" [36].

Fără a minimaliza frumusețea și sfințenia căsătoriei, Sfinții Părinți au recomandat fecioria ca fiind mai bună, în sensul scripturistic, o mai bună cale spre mântuire. Am arătat, însă, că Sfinții Părinți s-au împotrivit cu înverșunare tendințelor eretice care defăimau căsătoria, socotind-o desfrâu și păcătoasă.

Sfântul Ciprian al Cartaginei, deși elogiază starea de feciorie[37], ține să precizeze că porunca pentru căsătorie a fost anterioară fecioriei și că fecioria este numai un îndemn[38], iar Novațian nu vede în porunca căsătoriei nici o referire la feciorie[39]. În fața acuzelor venite din partea păgânilor, care căutau să defăimeze căsătoria creștină, Aristide din Atena se opune cu fermitate, învățând că soțiile creștine se abțin de la orice fel de desfrânare, trăind în curățenie și sfințenie[40].

Un elogiu deosebit al căsătoriei creștine îl întâlnim la Tertulian, acesta spunând că nunta este „săvârșită în Biserică, întărită de jertfă, asistată de îngeri ca martori, consfințită de Tatăl"[41], Creatorul universului, care a dăruit neamului omenesc căsătoria, cum zice Sfântul Ioan Gură de Aur[42].

Sfinții Părinți au învățat că Dumnezeu a binecuvântat pe primii oameni pentru o unire sfântă, ferindu-i de singurătate[43] și hărăzindu-le continuarea

[34] *Către Antolic*, II, 28, PSB 2, p. 315.
[35] P.G. LXII, 387.
[36] D. Stăniloae, *op. cit*., p. 188
[37] *De habitu virginum* (Despre ținuta fecioarelor), la I.G. Coman, *Patrologie* vol. 2, p. 107. El numește fecioarele „floarea plantației bisericești, podoaba și frumusețea harului duhovnicesc, neam de aleasă bucurie, lucrare totală și neîntinată de laudă și cinste, chipul lui Dumnezeu răspunzând sfințeniei lui Dumnezeu, partea cea mai strălucită a turmei lui Hristos. Rodirea slăvită a mamei, care este Biserica, se bucură prin ele și înflorește bogat în ele. Cu cât mai multe fecioare se adaugă la numărul celor existente, cu atât bucuria mamei crește". A se vedea și Atenagora Atenianul, *Solie pentru creștini*, 33, PSB 2 p. 381.
[38] *De habitu virginum*, 23, la I.G. Coman, *op. cit*., p. 109.
[39] *De bona pudicitiae*, 7-9, *ibidem*, vol. 2, p. 163.
[40] *Apologia* 15, *ibidem*, vol. 1, București 1984, p. 256.
[41] *Apologia* 15, *ibidem*, p. 258.
[42] *Omilia* XXI, 4, PSB 21, p. 251.
[43] D. Stăniloae, *op. cit*., p. 180.

creației prin nașterea de copii[44]. Ei elogiază căsătoria mai ales prin sublinierea scopurilor încheierii ei și încearcă să pună pe prim plan *nașterea de copii.* Astfel, Clement Alexandrinul insistă neobosit că scopul căsătoriei este nașterea de copii[45] și consideră „lașitate și slăbiciune să nu te căsătorești și să nu ai copii[46], deoarece grija de copii și de soție sunt slujiri de mare preț înaintea Domnului[47]. Căsătoria și nașterea de copii „sunt bune și spre folosul nostru"[48], căci înmulțesc în mod real comuniunea și dragostea între soți[49], prin aceea că le impune o responsabilitate comună în creșterea și educarea copiilor.

În același sens vorbesc Sfântul Iustin Martirul[50], Atenagora Atenianul[51], Minuciu Felix[52] și Fericitul Augustin[53], motivând căsătoria numai prin nașterea de copii. Sfinții Părinți nu au admis nici ideea că taina nunții și nașterea de copii ar fi o îndepărtare de Dumnezeu și o piedică în calea virtuții, căci spune Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind despre Drepții Vechiului Testament, că au fost bineplăcuți lui Dumnezeu și Enoh a fost strămutat chiar de viu la cer înaintea de venirea Domnului, cu toate că au fost căsătoriți și au avut copii[54]. Nașterea de copii mijlocește înmulțirea dragostei dintre soți, bucurându-se împreună de rodul căsniciei lor. Clement Alexandrinul, spunând că bărbatul este coroana femeii și femeia coroana bărbatului, numește copiii „florile căsătoriei, pe care dumnezeiescul Lucrător le culege din livezile cele trupești"[55]. Copiii sunt o piedică în calea egoismului, iar soții prin copiii lor se deschid față de cei din jur, față de societate, contribuind la menținerea comuniunii între oameni ca frați întru Hristos și fii ai aceluiași Părinte Ceresc.

Sfinții Părinți, pe lângă faptul că elogiază nașterea de copii, sunt absolut împotriva încercărilor de a opri procrearea. În primul rând, ei învață că

44 Clement Alexandrinul, *Stromata III*, 66, 3-67,1, PSB 5, p. 216.
45 *Stromata* II, 137, 1, PSB 5, p. 181; 137, 4, p. 182; 140, 1 p. 183. *Stromata* III, 58, 2, p. 212; 79, 3, p. 221; 82, 3, p. 223; 107, 5, p. 236; *Stromata* IV, 147, 1, p. 299; *Pedagogul* II, 83, 1, PSB 4, p. 278.
46 *Stromata* II, 142, 1, PSB 5, p. 184.
47 *Stromata* III, 79, 5, PSB 5, p. 221.
48 *Stromata* IV, 147, 1, PSB 5, p. 299.
49 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXVIII, 2*, PSB 22, p. 52.
50 *Apologia* I, 29, PSB 2, p. 44.
51 *Solie pentru creștini*, XXXIII, PSB 2, p. 381.
52 *Octavius*, 31, PSB 3, p. 385.
53 *Confessiones* IV, 2, trad. rom. Nicolae Barbu, București, 1985, PSB 64, p. 102.
54 *Omilia* XXI, IV-V, PSB 21, pp. 251-253.
55 *Pedagogul* II, 71, 1, PSB 4, p. 271.

nașterea de copii nu este de la om, ci de la Dumnezeu. Sunt condamnați cei care își disprețuiesc soțiile pentru că nu nasc copii, căci zice Sfântul Ioan Gură de Aur, „nu-și dau seama că totul se datorează Creatorului firii, că nici unirea dintre bărbat și femeie și nici altceva n-ar putea face nimic pentru nașterea de copii, dacă n-ar fi ajutorul mâinii celei de sus, care deșteaptă firea spre nașterea de fii”[56]. Deci dacă nu este un act în exclusivitate uman, ci după voia și lucrarea lui Dumnezeu, a te împotrivi nașterii de copii înseamnă a te împotrivi Creatorului, care a hotărât și binecuvântat aceasta. În acest sens, Clement Alexandrinul înfierează în termeni foarte duri încercările „de a ucide cu mijloace rele fătul omenesc, făcut să se nască prin dumnezeiasca purtare de grijă”. Prin avort se elimină „o materie complet moartă, dar avortează o dată cu fătul și iubirea de oameni”[57].

Prin urmare, împotrivirea omului față de ordinea divină este considerată de Sfinții Părinți drept negarea iubirii de oameni a lui Dumnezeu, care l-a creat pe om ca să se înmulțească și să devină moștenitor al Împărăției Cerurilor, pentru care s-a jertfit Unul-Născut, Domnul nostru Iisus Hristos. Fericitul Augustin caracterizează evitarea zămislirii de prunci drept „crimă mai mârșavă într-o soție decât o curtezană, căci cinstirea conjugală este făcută din castitatea care procreează”, iar pentru Tertulian împiedicarea unei nașteri este omucidere, căci se distruge rodul în formare al împreunării firești dintre bărbat și femeie[58].

Prin urmare, este de elogiat grija deosebită pe care soțiile și mamele adevărate, conștiente de responsabilitatea lor ca fiind chemate să contribuie la menținerea și perpetuarea neamului omenesc, o acordă, încă din timpul gravidității, copilului pe care îl poartă în trupul lor și îl vor aduce pe lume. A se împotrivi procreării prin orice mijloc sau nașterii de prunci prin practicarea avortului înseamnă nu numai că omul nu-și îndeplinește misiunea de continuator al Creației și împreună lucrător cu Dumnezeu, ci aduce o blasfemie Creatorului și legiuitorului său, care l-a învrednicit de o așa mare cinste.

---

[56] *Omilia* XXXVIII, 2, PSB 22, p. 52.

[57] *Pedagogul* II, 96, 1, PSB 4, p. 285.

[58] Cf. Constantin C. Pavel, *Probleme morale cu privire la căsătorie și familie,* în: „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-2/1967, p. 132. A se vedea și Minuciu Felix, *Solie pentru creștini,* XXXV, PSB 2, p. 383, care spune că mamele care recurg la avort sunt ucigașe și vor da socoteală înaintea lui Dumnezeu.

Pe lângă nașterea de copii, căsătoria urmărește și *înfrânarea poftelor trupești.* Dacă Sfântul Apostol Pavel nu ar fi numit căsătoria taină în Epistola către Efeseni, am fi putut crede că le prezintă corintenilor căsătoria numai ca înfrânare a poftelor trupești. Sfântul Ioan Gură de Aur fixează două motive pentru care a fost instituită căsătoria: „... pentru a face pe om să se mulțumească cu o singură femeie și pentru a avea copii", dând întâietate primului motiv deoarece nu antrenează în mod absolut procrearea, arătând că sunt „multe familii care nu pot avea copii". De aceea, spune el, că „prima rațiune a căsătoriei este să reglementeze viața sexuală, mai ales acum când neamul omenesc a umplut tot pământul"[59].

Am arătat însă mai sus că el numește căsătoria „chip tainic al Bisericii" și „chip al lui Dumnezeu"[60], ceea ce înseamnă că și el atribuie căsătoriei scopul realizării unei uniri spirituale, potrivit legii lui Dumnezeu", care este mai presus de unirea trupească, drept remediu împotriva unei porniri pătimașe greu de suportat. El consideră însă căsătoria realizată și fără naștere de copii numai atunci când ei lipsesc fără voia soților, fără intervenția lor ucigașă. Evitarea procreării cu voie transformă căsătoria într-un prilej exclusiv de satisfacere a poftelor trupești, ceea ce duce la porniri păcătoase[61].

La rândul său, Clement Alexandrinul așază în paralel nașterea de copii cu înfrânarea trupească drept scopuri ale căsătoriei, căci spune el: „după ce ai făcut copii, să vrei să-ți înfrânezi plăcerile trupești"[62]. Înfrânarea poftelor nu trebuie să fie justificată prin dobândirea de copii, ci să fie pusă mai presus de toate dragostea spirituală dintre cei doi soți, iar dobândirea de copii să fie un rod al „voinței sfinte și cumpătate", de a face totul spre lauda lui Dumnezeu[63].

Deoarece Dumnezeu, dorind să-l scutească pe om de singurătate, i-a dăruit femeia spre ajutor (cf. Fac. 2, 18), a arătat un al treilea scop al căsătoriei

---

[59] *Prima omilie despre căsătorie*, trad. rom. de Nicolae. N. Marinescu, *Studii omiletice asupra celor trei cuvântări ale Sfântului Ioan Hrisostom despre Căsătorie,* București, 1908, pp. 45-36. Aceeași idee o găsim dezvoltată și în *Omilia* LIX, III, PSB 22, p. 260: „Stăpânul nostru obștesc, văzând slăbiciunea firii omenești, a legiuit căsătoria, ca să ne îndepărteze de desfrânare. Să nu lăsăm tinerii de capul lor ci, cunoscând văpaia cuptorului, să ne străduim să-i căsătorim potrivit legii lui Dumnezeu, înainte de a se tăvăli în desfrânări. Căsătoria să le dea îndestulător ajutor, ca să-și poată potoli săltările trupului și să scape de osândă".

[60] A se vedea notele 32 și 33.

[61] D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 193.

[62] *Stromata* III, 24, 1, PSB, 5, p. 197; *Stromata* III, 66, 3, p. 216; 81, 4, p. 222; 96, 2, p. 230.

[63] *Stromata* III, 46, 1, PSB, 5, pp. 2-7; 58, 2, p. 212.

– *întrajutorarea reciprocă.* Această întrajutorare este necesară pe tot parcursul vieții. Dacă în tinerețe colaborarea celor doi soți ajută la creșterea copiilor, la procurarea celor necesare vieții, odată ajunși la bătrânețe, întrajutorarea este necesară pentru îngrijirea lor personală, mai ales atunci când unul dintre soți este bolnav[64]. Realizarea acestui scop al căsătoriei presupune existența unei iubiri sincere, dezinteresate și spiritualizate, care rămâne mereu vie și care nu cunoaște margini. Chiar dacă trupul celor doi slăbește, își pierde frumusețea exterioară, ei trebuie să rămână însă mereu tineri în iubirea lor, în cinstirea pe care și-o acordă reciproc. În felul acesta nu se vor plictisi unul de celălalt, ei vor rămâne mereu tineri, uniți în marea taină a căsătoriei. Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând episodul venirii lui Avraam în ținutul Gherara, spune că „frumusețea Sarrei, chiar la bătrânețe, atâta strălucea că se lua la întrecere cu virtuțile bărbatului ei.... Această minunată femeie strălucea și prin frumusețea sufletului și prin frumusețea feței”[65]. Buna lor înțelegere făcea ca ei să se îngrijească unul de mântuirea celuilalt, ca și cum ar fi fost un singur trup. De aceea, luând ca exemplu de înțelegere între bărbat și femeie, uniți în dragoste, căsnicia lui Avraam și a Sarrei, Sfântul Ioan îndeamnă femeile să-și iubească bărbații încât să nu pună nimic mai presus de mântuirea lor, iar bărbații să-și iubească atât de mult femeile lor încât să facă totul ca și cum ar fi amândoi un singur trup[66].

Aceste simțăminte trebuie păstrate și după moartea unuia dintre soți, cel rămas în viață stăruind prin rugăciune și milostenie pentru mântuirea sufletului celui decedat[67].

Prin urmare, la temelia familiei trebuie așezată iubirea reciprocă izvorâtă din sinceritate. Sfinții Părinți aseamănă iubirea dintre cei doi soți cu iubirea intertrinitară, care asigură o unitate indisolubilă. Iubirea dintre cei doi soți nu trebuie să fie numai una trupească, conjugală, ci una penetrată și copleșită de cea spirituală. Numai atunci bărbatul poate privi orice femeie și femeia orice bărbat, fără ca privirea lor să fie pătimașă. Căsătoria este și trebuie să fie „un drum spre spiritualizarea celor doi soți”, ajungând să privească la cei

---

[64] *Stromata* III, 82, 3, PSB 5, p. 223; 86, 1, p. 225.

[65] *Omilia* XXXII, V, PSB 21, p. 418.

[66] *Omilia* XLV, III, PSB 22, p. 130. Aceleași îndemnuri le găsim la Sfântul Clement Romanul, *Epistola către corinteni,* I, 3, PSB, 1, p. 46; Sfântul Ignatie Teofanul, *Epistola către Policarp,* V, 1-2, PSB 1, p. 188; Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, 4, 2, PSB 1, p. 209.

[67] Tertulian, *De monogamia,* X, cf. I.G. Coman, *Patrologia*, vol. I., p. 459.

din jurul lor și să-i cunoască pe toți în dimensiunea lor spirituală. „Bărbatul rămâne unit cu femeia lui, pentru familiaritatea lui cu unicitatea ei, pentru realizarea sa ca persoană și pentru cunoașterea lui Hristos prin intermediul acestei unicități”[68]. Aceste dimensiuni ale vieții umane pot fi realizate numai în cadrul căsătoriei, căci numai ea „ridică legătura între bărbat și femeie la prietenie și adâncă responsabilitate practică reciprocă, în care fiecare trebuie să se angajeze total”[69]. Pentru aceasta Biserica acordă binecuvântare căsătoriei și Dumnezeu pecetluiește unirea celor doi cu harul sfinților. Sfântul Ignatie Teoforul, în conformitate cu textul paulin (Efes, 5, 20 ș.u.), rânduiește ca taina nunții să se facă „cu aprobarea episcopului ca să fie căsătoria după Domnul și nu după poftă”[70], iar Sfântul Ioan Gură de Aur, combătând practicile păgâne la nuntă, cere creștinilor să cheme mai cu seamă preoții „ca prin rugăciunile și binecuvântările lor să întărească unirea între soți”, pentru ca să se înmulțească dragostea lor și astfel „vor duce o viață plină de bucurii, întăriți de ajutorul lui Dumnezeu”[71].

Consolidarea unirii celor doi soți se înfăptuiește atât prin iubire sinceră, cât și prin respect și cinstire reciprocă. Soții trebuie să fie unul altuia ca un port în care să găsească refugiu față de grijile și tulburările ce vin din exterior. Sfântul Ioan Gură de Aur, elogiind căsătoria, insistă asupra înțelegerii dintre cei doi soți. „Când este între ei pace și legătura dragostei”, zice el, „toate le merg din plin”, căci „înțelegerea îi face mai tari ca diamantul” și îi înalță „la cea mai înaltă strălucire” prin voința lui Dumnezeu[72]. După Tertulian frumusețea căsătoriei creștine constă în aceea că cei doi soți „sunt una în nădejde, una în dorință, slujitori ai aceluiași Stăpân. Nimic nu-i desparte nici în trup, nici în duh” și de aceea Hristos se bucură de pacea Lui[73]. Prin taina nunții cei doi soți uniți în dragoste trebuie să înainteze permanent spre o unire sufletească, ajungând în starea de a practica și gândi cele sfinte[74]. Astfel, ei încoronează căsnicia lor cu sfințenie, chivernisindu-și, cum spune Clement

[68] D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 189.
[69] *Ibidem*, p. 191.
[70] *Epistola către Policarp*, V, 2, PSB 1, p. 188.
[71] *Omilia* XLVIII, VI, PSB 22, p. 166.
[72] *Omilia* XXXVIII, V și VII, PSB 22, p. 57 și 61. A se vedea și Clement Alexandrinul, *Stromata III,* 81, 4, PSB 5, p. 222.
[73] *Ad uxorem*, 2,9, PL I, 1302A și 1304A.
[74] Clement Alexandrinul, *Stromata VII,* 78, 5, PSB 5, p. 525.

Alexandrinul, viața conjugală, căci fericirea în căsătorie nu înseamnă nici bogăție, nici frumusețe trupească, ci practicarea virtuții[75].

Căsătoria poate și trebuie să devină nu numai o piedică în calea dezordinii senzuale, ci instituția prin care omul înaintează spre desăvârșire. Ea oprește pe oameni, cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „de a se tăvăli în desfrânări", oferindu-le ajutorul necesar dobândirii mântuirii[76]. De aceea el pune la temelia căsniciei iubirea și deplina înțelegere, căci „acolo-i adunarea tuturor bunătăților, acolo-i pace, acolo-i dragoste, acolo-i vedenia cea duhovnicească, acolo nu se vede luptă, nici bătaie, nici dușmănie, nici ceartă, ci toate sunt izgonite, pentru că înțelegerea dintre soți, rădăcina tuturor bunătăților, face să dispară toate acestea"[77].

Căsătoria realizează dimensiunea tainei numai atunci când ea ajunge la „maturitatea perfectă a dragostei conjugale"[78], deoarece căsătoria nu are numai o dimensiune morală, ci mai ales una ontologică, făcând din cei doi „un singur trup". Căsătoria presupune și o stare de jertfă, atât a soților împreună, cât și pentru creșterea și educarea copiilor[79], familia creștină dovedindu-se „vatră și laborator de educație încă de la început"[80]. Sfântul Ioan Gură de Aur aseamănă părinții cu sculptorii renumiți, care au creat statui de mare valoare. De aceea el îi îndeamnă astfel: „Dați-vă osteneala ca să construiți lui Dumnezeu minunate statui"[81]. Acest lucru presupune însă multă dragoste, răbdare și mai ales jertfelnicie. De aceea, ritualul tainei cununiei include cererea de ajutor adresată

---

75 *Stromata* IV, 126, 1-2, PSB 5, p. 290.

76 *Omilia* LIX, III, PSB 22, p. 260.

77 *Omilia* LIX, III, PSB 22, p. 130. Aceeași idee este întâlnită și în *Omilia* XXXII, VI, PSB 21, p. 419: „Atunci este cu adevărat căsnicie, când cei doi soți se înțeleg nu numai când le merge bine, ci și când trec prin primejdii. Prin aceasta se vădește dragostea adevărată". Despre funcția educativă a familiei a se vedea mai pe larg în manualul de *Teologie Morală Ortodoxă,* vol. II, București 1980, pp. 290-300. A se vedea și asist. Constantin C. Pavel, *Familia preotului,* în: „Glasul Bisericii", nr. 1-2/1960. pp. 79-86.

78 Sfântul Clement Romanul, *Epistola I-a către corinteni, XII,* PSB 2, p. 99, învață (probabil pe baza textului I Cor. 7, 29), că Însuși Mântuitorul ar fi dat ca semne ale venirii împărăției lui Dumnezeu conviețuirea bărbatului cu femeia ca frații, ceea ce P. Evdokimov o numește „maturitatea perfectă a dragostei conjugale", L'*Ortodoxia*, p. 297.

79 Despre funcția educativă a familiei a se vedea pe larg în manualul de *Teologie Morală Ortodoxă*, pp. 290-300; Constantin C. Pavel, *Familia preotului*, pp. 79-86.

80 I. G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică,* Timișoara, 1988, p. 65.

81 *Despre slava deșartă și cum trebuie să crească părinții pe copii*, 22, ed. F. Schulte, Münster 1914, p. 9; trad. rom. D. Fecioru, în: *Ideile pedagogice ale Sfântului Ioan Hrisostom*, extras din „Biserica Ortodoxă Română", nr. 7-10/1937, p. 13.

mucenicilor prin imnul: „Sfinților mucenici, care bine v-ați nevoit și v-ați încununat, rugați-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre". În timp ce un soț se dăruiește celuilalt acceptând toate slăbiciunile acestuia, își ia asupra-și „crucea", ca semn al iubirii jertfelnice (cf. Efes. 5, 25)[82].

Căsătoria, fiind un act al împlinirii vieții omenești, trebuie să depășească prin dimensiunea ei spirituală latura conjugală de sfințenie dată de harul dumnezeiesc, căci legătura tainică a cununiei nu are la bază dragostea pătimașă, ci dragostea jertfelnică… [83].

Constatând cu regret existența în prezent a multor familii destrămate, a unui număr uimitor de mare de avorturi sau de copii abandonați, a unei concrete neglijări a educației în cadrul familiei, a lipsei tot mai vizibile a practicării vieții de familie fundamentată pe dragostea sinceră, spirituală, și o tot mai evidentă secularizare a relațiilor familiale, ne dăm seama că în multe cazuri menirea adevărată a familiei, restaurată de Mântuitorul Iisus Hristos, Care i-a redat prin jertfa Sa sensul inițial paradisiac, s-a distrus sau a cunoscut alte dimensiuni periculoase moralei creștine și chiar societății umane. Astfel de cazuri întâlnim chiar și în cadrul familiilor întemeiate prin binecuvântarea Bisericii în taina cununiei și cu atât mai mult în conviețuirile extracreștinești. Remediul nu poare fi altul decât a reda familiei dimensiunea și unitatea indisolubilă revelată în Sfânta Scriptură, promovată și apărată de Sfinții Părinți. Bazele pastorației în familie se pun chiar la săvârșirea Sfintei Taine a Cununiei, când celor doi, mirelui și miresei, li se transmite învățătura Mântuitorului Iisus Hristos despre sfințenia, indisolubilitatea și valențele familiei creștine. Conștientizați de acestea, ei vor rămâne în legătura duhovnicească cu părintele lor spiritual și cu comunitatea eclesială din care fac parte și în care se promovează valorile familiei creștine.

---

[82] A se vedea Georg Calitis, Georg Mantzaridis și Paul Wiertz, *Glauben aus dem Herzen (Credință din inimă),* München 1988, p. 161. Vezi și Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile morale, Regula 73,* PSB 18, p. 187, care insistă asupra iubirii jertfelnice. Vezi, de asemenea, Iorgu Ivan, *Taina Cununiei,* în: „Îndrumări misionare", București 1986, p. 586 ș.u.

[83] Stauffer, art. Γάμος în: Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* vol. I. Stuttgart, Berlin, Köln, 1990, p. 651.

Vremea pandemiei convertită într-o viață
trăită în duh de pocăință și de smerenie

Conf. Univ. Dr. Adrian LEMENI
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Iustinian Patriarhul" din București

„[...] învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți găsi odihnă sufletelor voastre" (Matei 11, 29).

„Căci pentru mine viață este Hristos, și moartea un câștig" (Filipeni 1, 21).

„În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica [...]. Cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său" (I Ioan 4, 18, 21).

1. Pandemia – realitate care favorizează conștientizarea riscului infiltrării și interiorizării duhului lumii în viața Bisericii

Pandemia actuală impune modificări semnificative în planul gândirii și al vieții într-un ritm accelerat și la nivel global. Am trăit într-un interval de câteva luni (absolut insignifiant la scara istoriei) situații fără precedent în istoria lumii, iar acestea nu au fost evenimente locale sau marginale, ci realități generalizate la scară planetară. Dincolo de analizele medicale, economice, politice și sociale, dincolo de implicațiile văzute ale realităților generate de pandemia de astăzi, din perspectivă creștină, pentru un credincios care revendică și asumă în mod viu și constant credința în Iisus Hristos ca Dumnezeu și Om, pentru a încerca deslușirea voii lui Dumnezeu prin semnele vremurilor este esențial demersul de a pătrunde în duhul unei realități. Sfântul Evanghelist Ioan ne îndeamnă: „[...] nu dați crezare oricărui duh, ci cercați duhurile" (I Ioan 4, 1). Pentru aceasta este nevoie de a-i cerceta pe cei cu viață profund duhovnicească, pe cei care se nevoiesc stăruitor în Duh și Adevăr, să fim conectați la Duhul lui Dumnezeu, lucrător cu multă putere în cei ce-și iau în serios credința și mai puțin la duhul lumii, oricât de mult s-ar legitima acesta

prin mediile informaționale ale societății informatizate de astăzi. Evident această cercetare sinceră, nu din curiozitate, făcută cu o motivație existențială care să ne ajute în intensificarea vieții duhovnicești este una ziditoare și întăritoare, astfel încât, la nivel personal să ne angajăm în lupta cu propriile patimi și cu propriile neputințe.

Din căutarea cuvântului cu autoritate duhovnicească de la mai mulți Părinți, cu experiență în viața duhovnicească și în măsura puținătății înțelegerii mele, mi-a fost întărită o convingere (trăită intuitiv și adânc încă de la începutul pandemiei) că dincolo de toate scenariile omenești invocate, de calculele și estimările preconizate, de tot ceea ce presupune o intensificare și o lucrare a răului, de tip demonic, a duhurilor răutății, această încercare a pandemiei este îngăduită de Dumnezeu, nu ca o pedeapsă, ci ca o expresie a iubirii Sale milostive față de oameni, pentru a ne ajuta să înțelegem și să ne străduim să trăim ceea ce este esențial în viață.

Duhul lumii, cultivat cu obstinație în ultimele decenii, a consolidat o încredere în propriile puteri. Sistemul tehnologic actual a organizat riguros duhul lumii, sporind închipuirea de sine și spiritul luciferic al puterii autonome. Pandemia actuală indică fragilitatea condiției noastre căzute, ne ajută să ne orientăm către o atitudine prin care să depășim autosuficiența, să ne simplificăm existența pentru a vedea ceea ce este esențial. Nu trebuie să fim naivi sau conformiști (pentru a nu deveni incomozi, sau mai mult pentru a fi aplecați să căutăm din perspectivă teologică o justificare a unei linii promovate de *mainstream*-ul actual), dar consider că prioritar accentul ar trebui pus pe ceea ce înseamnă sesizarea propriilor neputințe și păcate.

Înainte de a evalua critic duhul lumii, manifestat agresiv la adresa Bisericii, în contextul actual, cred că ar fi ziditor ca în duh de pocăință să observăm cum anume duhul lumii a fost interiorizat în viața Bisericii, cum anume noi, cei care invocăm și pretindem că mărturisim credința creștină ne-am înstrăinat de Duhul Evangheliei Mântuitorului Hristos. Această atitudine ne-ar ajuta să dobândim o anumită așezare lăuntrică prin care să dezvoltăm o pocăință sinceră și autentică, atât de necesară în vremurile de astăzi.

Fără a încuraja o critică a unei persoane din viața Bisericii, ca profesor de teologie, recunosc că nu puține au fost momentele, mai ales în ultimul timp, în care am trăit riscul identificării cu cărturarii din vremea Mântuitorului, profesioniști ai teologiei, cunoscători și interpreți în literă, în duh legalist, ai

învățăturii dumnezeiești, care nu L-au recunoscut pe Domnul Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu. Rămâne tulburător faptul că arhiereii, cărturarii și fariseii L-au condamnat la moarte pe Mântuitorul Hristos, invocând Legea dumnezeiască, și nu doar aceștia, ci și o parte semnificativă din popor i-au cerut lui Pilat răstignirea, iar pe Cruce fiind, Mântuitorul era batjocorit și îndemnat să Se dea jos de pe Cruce, dacă vrea să fie crezut. O credință disociată de Cruce nu mai este credința văzătoare a Dumnezeului Celui viu, ci devine atuul unui confort sufletesc, al căutării unei anumite stări de bine. Câți dintre noi, cei de astăzi, ne folosim credința în Hristos Domnul ca pretext de afirmare proprie, de căutare a unui anumit confort sufletesc și nu conștientizăm că celui credincios toate îi sunt cu putință, că el se aseamănă cu Hristos și este chemat la măsura dumnezeiască!

Este cu adevărat tulburător cum slujitorii și teologii profesioniști ai vremii, cum puternicii lumii și o mare parte din popor nu-L recunosc pe Cruce pe Dumnezeul lumii și al istoriei, iar Acesta este crezut și mărturisit de un tâlhar de pe Cruce. Mai ales în aceste vremuri de încercări, de necazuri și de greutăți, este esențial să asumăm duhul Crucii, să-L avem în vedere pe Hristos Cel răstignit și înviat. Atunci când suntem nemulțumiți, când cârtim cu privire la încercările prin care trecem ne înstrăinăm de Crucea lui Hristos. Tâlharului răstignit pe cruce i se deschide taina Crucii și astfel Îl recunoaște pe Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu, chiar dacă a avut o viață de păcate, dar nu s-a îndreptățit pe sine, nu și-a căutat o justificare, ci s-a defăimat pe sine și a recunoscut nevinovăția Mântuitorului.

Sfinții Părinți au insistat asupra faptului că atunci când ne străduim să ne justificăm în fața lui Dumnezeu și a lumii, când căutăm o imagine favorabilă în fața lumii, când ne revoltăm și suntem nemulțumiți de greutățile prin care trecem, cu greu putem sesiza voia lui Dumnezeu. Osândirea de sine este o lucrare recomandată de Părinții nevoitori în viața duhovnicească, aceasta ajutându-ne la dobândirea pocăinței sincere și a smeritei cugetări. Depășim încrederea în puterea autonomă a omului, atât de prezentă în spiritul societății tehnicizate de astăzi.

Sfântul Ignatie Briancianinov evidențiază cum tâlharul de pe cruce, prin defăimarea de sine, Îl recunoaște și mărturisește pe Hristos, intrând în împărăția lui Dumnezeu, înaintea arhiereilor, cărturarilor și fariseilor care

credeau că împlinesc voia dumnezeiască, încrezându-se în puterea autonomă a cunoștințelor lor.

> „Dacă nicio ispită nu poate să se atingă de om fără voia lui Dumnezeu, înseamnă că plângerile, cârtirea, amărăciunea, îndreptățirea de sine, învinuirea aproapelui și a împrejurărilor sunt mișcări ale sufletului împotriva voii lui Dumnezeu, sunt încercări de împotrivire față de Dumnezeu. [...] Cugetând la orice necaz al nostru, să nu întârziem mult în această cugetare, ca nu cumva să ne abată pe nebăgate de seamă de la smerita cugetare în îndreptățirea de sine pe față sau într-ascuns, într-o stare potrivnică purtării de grijă pentru noi a lui Dumnezeu. Fără a ne încrede neputinței noastre, să ne luăm într-ajutor arma sigură a defăimării de sine! [...] Fără de veste, osândirea de sine i-a deschis ochii sufletului și a văzut în pătimitorul nevinovat pe Dumnezeu Cel Atotsfânt pătimind pentru omenire. Acest lucru nu îl văzuseră nici cărturarii, nici preoții, nici arhiereii iudeilor, în ciuda faptului că stăteau culcați pe Legea lui Dumnezeu și cu osârdie o învățau după literă. Tâlharul se face cuvântător de Dumnezeu, și înaintea feței tuturor celor care se socoteau înțelepți și puternici și Îl batjocoreau pe Domnul, Îl mărturisește, călcând prin sfânta sa părere părerea cea greșită a celor înțelepți în ochii lor și puternici în gândurile lor”[1].

Mântuitorul, în fața puternicilor lumii (Irod și Pilat), în fața provocărilor mulțimii Care-I cerea să coboare de pe Cruce, a tăcut, ascunzând dreptatea Sa dumnezeiască prin tăcere, nu a căutat să Se justifice. Atunci când a fost batjocorit, pălmuit, scuipat, nu a căutat o imagine publică favorabilă în fața lumii, nu a cerut un drept la replică, ci S-a arătat pe Sine ca model viu al unei răbdări desăvârșite. Prin puterea exemplului Său, Mântuitorul ne spune: „Cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui” (Matei 24, 13).

Afirmând cele anterioare, în niciun caz nu intenționez focalizarea pe judecarea contemporanilor Mântuitorului, ci doresc să atrag atenția asupra faptului că noi, cei de astăzi, care adesea pretindem că-L mărturisim pe Hristos, ne-am îndepărtat de la trăirea jertfelnică a Crucii. Prin împărtășirea de duhul lumii, nu mai putem suporta ocărâri din partea lumii, lipsuri sau chiar o anumită prigoană, ci căutăm o anumită comoditate, ne-am moleșit prin confortul oferit din partea lumii trecătoare ca un preț al trădării noastre față de cele veșnice, în condițiile în care căutăm acordul lumii, întrucât am ajuns să ne temem mai mult de oameni decât de Dumnezeu.

---

[1] SFÂNTUL IGNATIE BRIANCIANINOV, *Cuvinte către cei care vor să se mântuiască*, Experiențe ascetice vol. II, trad. de Adrian și Xenia TĂNĂSESCU-VLAS, Editura Sophia, București, 2000, p. 40.

Cel care se teme de Dumnezeu nu se mai teme de nimeni și de nimic! Întrucât am părăsit frica de Dumnezeu, am fost invadați de tot tipul de frici: frica de moarte, de boală, de sărăcie, de pierdere a locului de muncă, de a nu-l supăra pe cel mai mare etc. Rezultanta fricilor noastre este o expresie a pierderii fricii ziditoare: frica de Dumnezeu ca început al înțelepciunii. Mai mult ca oricând sunt actuale cuvintele Psalmistului: „S-au temut acolo unde nu era frică” (Ps. 13, 5).

Mai ales în contextul pandemiei actuale se propagă un duh al fricii, o teroare și o presiune care generează o teamă paralizantă. Știm că vrăjmașul omului este un specialist în instrumentalizarea fricii terorizante, însă el nu se poate atinge de sufletul nostru, decât prin complicitatea noastră, manifestată prin propriile patimi. Pocăința rămâne o armă imbatabilă, întrucât cel care „în duh umilit și cu inimă înfrântă” se orientează către Dumnezeul milei și al îndurării de oameni nu rămâne nevindecat. Nu pandemia aceasta sau alta, sau vreun cataclism înfricoșător vor avea ultimul cuvânt în istorie. Nu o raportare marcată de o frică terifiantă, apocaliptică (în sensul de concentrare exclusivă pe lucrarea generalizată a răului în lume) ne ajută să ajungem la iubirea prin care biruim frica. Ar trebui să fim preocupați nu atât de evaluarea și înțelegerea speculativă a scenariilor apocaliptice, ci de pregătirea propriului sfârșit în această viață trecătoare, de înnoirea propriei existențe prin pocăință și fapte ale iubirii milostive. În slujbele Bisericii cerem „sfârșit creștinesc și răspuns bun la înfricoșătoarea judecată”; totodată, mărturisim în slujbe că „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”.

Pentru ca prin semnele vremurilor să dobândim duh de pocăință, este nevoie de efortul de a ne vedea propriile păcate și insuficiențe. De aceea, revin și atrag atenția că nu o judecată exterioară a contemporanilor Mântuitorului sau a altor personaje de-a lungul istoriei, ci sesizarea intrării și consolidării duhului lumii în viața Bisericii îl poate ajuta pe un creștin în cultivarea unei lucidități duhovnicești care să-l angajeze în lucrarea pocăinței.

Inclusiv în această vreme a pandemiei a existat și continuă să existe tendința din partea unor creștini de a se concentra pe ceea ce ține de atacurile dinafară asupra Bisericii, de a identifica de fiecare dată cauza celor rele în exterior, de a omite o întoarcere spre cele dinlăuntru ale noastre și ale vieții bisericești. Militantismul activist nu înseamnă o atitudine de mărturisire în Duh și Adevăr. Militantismul poate fi deturnat și instrumentalizat, el nu aduce

pace, ci intensifică tensiunea și polarizările. Mai ales în vremurile de astăzi este esențial să recuperăm ceea ce ține de o așezare în Duh și Adevăr, pentru a sta înaintea lui Dumnezeu în duh de pocăință și cu adunarea minții și a puterilor sufletești, nu în stare de risipire a minții, de o pulverizare a gândurilor către cele exterioare.

Printr-un formalism exacerbat și o instituționalizare excesivă (coordonate ale duhului lumii de astăzi, implementate prin sistemul tehnologic actual) ne-am înstrăinat de simplitatea profundă și puternică a Evangheliei, investind și punându-ne încrederea în proiecte aliniate la duhul veacului trecător. Sunt de folos duhovnicesc cuvintele Avvei Pamvo adresate ucenicului său, impresionat de cântările, canoanele și troparele cântate în marea biserică din Alexandria, tentat să creadă că nevoința lui din pustiu este inutilă în comparație cu frumusețea impresionantă a slujbelor din Alexandria. Avva Pamvo îi răspunde ucenicului:

> „[...] vor veni zile când vor strica creștinii cărțile Sfintelor Evanghelii și ale Sfinților Apostoli și ale dumnezeieștilor Prooroci, ștergând Sfintele Scripturi și scriind tropare și cuvinte elinești. Și se va revărsa mintea la acestea, iar de la acelea se va depărta [...]. O să șteargă neamul cel de pe urmă viețile Părinților și o să scrie după voia lor, fiindcă mare va fi necazul ce va să vină [...]. Și a zis Bătrânul: în astfel de vremuri se va răci dragostea multora și va fi necaz mult. Năpădirile păgânilor și pornirile noroadelor, neastâmpărul împăraților, desfătarea preoților, lenevirea călugărilor; vor fi egumeni nebăgând de seama de mântuirea lor și a turmei, osârdnici toți și silitori la mese și gâlcevitori, leneși la rugăciuni și la clevetiri osârdnici, gata spre a osândi viețile bătrânilor și cuvintele lor și zicând: de am fi fost și noi în zilele lor, ne-am fi nevoit și noi. Iar episcopii în zilele acelea se vor sfii de fețele celor puternici, judecând judecăți cu daruri, nepărtinind pe cel sărac la judecată, necăjind pe văduve și pe sărmani chinuindu-i. Va intra încă și în norod necredință, curvie, urâciuni, vrajbă, zavistie, întărituri, furtișaguri și beție. Și a zis fratele: ce va face cineva în vremurile și anii aceia? Și a zis bătrânul: fiule, în acele zile, cel ce își mântuiește sufletul său mare se va chema în Împărăția Cerurilor”[2].

Aceste cuvinte constituie un avertisment serios pentru creștinii și slujitorii lui Hristos, ajutându-ne să cultivăm o trezvie în raport cu ceea ce presupune corespondența dintre cuvânt și viață, dintre mărturisirea făcută și existența efectivă de fiecare clipă. Patima slavei deșarte, ilustrată în mod special prin dorința de a fi pe placul oamenilor, căutarea de a fi confirmați de aceștia

[2] *Patericul*, Ed. Episcopiei Ortodoxe, Alba Iulia, 1993, p. 193.

(inclusiv prin cuantificările indicatorilor mediilor informaționale de astăzi: like-uri, vizualizări, un PR eficient pentru promovarea imaginii etc.) și alipirea de cele trecătoare, țintuirea minții și a sufletului în cele pământești, grija excesivă și preocuparea totalizatoare pentru cele lumești îl determină pe creștinul de astăzi să fie marcat de duhul lumii.

Acomodarea Evangheliei la duhul lumii înseamnă o slăbire a identității creștinului, o împărtășire a acestuia de stăpânitorul acestui veac trecător, o renunțare la puterea de viață a jertfei înrădăcinată în Cruce. Un creștinism fără Cruce este mutilat, întrucât pierde din vedere și taina Învierii, cea care împlinește sensul istoriei. Istoria nu se împlinește doar în acest veac trecător, ci este deschisă către eshaton. În greutățile generate de pandemie, m-am așteptat să crească solidaritatea între oameni, sau cel puțin între creștini. Însă, din păcate, nu o dată, am constatat inclusiv pentru cei angajați pe calea credinței dificultatea de a trece împreună aceste încercări și necazuri, am observat amprenta individualismului, a încercării unei supraviețuiri personale sau a propriei familii, fără a empatiza profund și concret cu nevoile semenului. Critica neziditoare, extinsă și încurajată de mass-media a devenit o realitate și a creștinilor.

Reflectând la aceste lucruri, am fost impresionat să găsesc la Sfântul Nil, izvorâtorul de mir, afirmația că rădăcina tulburărilor principale ale omenirii (revoluții, neascultarea copiilor față de părinți, erodarea autorității și a ierarhiei, precum și alte fărădelegi) se întâmplă prin ținerea de minte a răului, prin judecarea semeață a neputințelor aproapelui, prin vederea răutăților acestuia și evidențierea lor. Această judecată Îl substituie pe Judecătorul adevărat, Îl înlocuiește pe Hristos. Exersarea acestei judecăți și clevetiri a semenului presupune răcirea dragostei, prevalarea registrului negativ în care rămânem. M-a impresionat la Sfântul Nil faptul că a subliniat că inclusiv atunci când se vor înmulți necazurile, oamenii în loc să se pocăiască, vor deveni mai înrăiți. El pomenește la un moment dat de „reaua izolare" și mă gândeam că în contextul pandemiei am avea șansa să convertim izolarea într-o „bună izolare", în sensul întoarcerii de la cele exterioare la cele lăuntrice, în înmulțirea rugăciunii și a faptelor de iubire milostivă, în duh de pocăință și de dragoste, astfel încât să intensificăm comuniunea în duh de rugăciune. Sfântul Nil mărturisea:

> „Oamenii, însă, cu cât mai multe nevoi vor veni peste ei, cu atât mai mult rău vor face și, în loc să se pocăiască, se vor înrăi împotriva lui Dumnezeu. Iar fărădelegile săvârșite de ei vor întrece fărădelegile oamenilor din vremurile potopului. Toți vor vorbi numai despre rău, tendințele vor fi numai rele, aplecarea va fi spre rău, prietenia va avea ca scop răutatea, peste tot – reaua tâlhărie, reaua constrângere, reaua izolare, reaua dezbinare”[3].

Ultimele decenii au contribuit la consolidarea confortului, nu am fost obișnuiți cu războaie, cu boli, cu necazuri, cu încercări mari. Mai mult, am fost educați să ne punem încrederea în cele puternice ale lumii (economie, politică, știință, tehnologie). Inclusiv, în calitate de creștini, nu am fost obișnuiți cu ceea ce înseamnă concret o prigoană din partea lumii. Ne-au fost străine prin viața trăită cuvintele Mântuitorului: „Dacă pe Mine M-au prigonit și pe voi o să vă prigonească; dacă pe Mine M-au urât și pe voi o să vă urască”. În acest condiții, înstrăinându-ne de exigențele Crucii, nu mai putem desluși prigoana fină și înșelările la care suntem supuși, mai eficiente în raport cu prigoanele deschise din trecut.

În astfel de vremuri, Dumnezeu îngăduie bolile și greutățile pentru a asuma Crucea și astfel să ne mântuim. Părintele Serafim din Virița, făcător de minuni și tămăduitor de boli, canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă în 1998, nevoitor al veacului al XX-lea, spunea:

> „Sosește împărăția minciunii și a răutății. Va fi atât de greu, atât de înfricoșător, încât să nu dea Domnul să mai ajungem până la acele vremuri. [...] Dacă oamenii lumii întregi, toți până la unul, vor cădea în genunchi și se vor ruga lui Dumnezeu măcar cinci minute pentru continuarea vieții, ca Domnul să dăruiască tuturor vreme pentru pocăință [...]. Va veni o vreme când nu prigonirile, ci banii și înșelările lumii acesteia îi vor despărți pe oameni de Dumnezeu și vor pieri cu mult mai multe suflete decât în vremurile prigoanei deschise. Pe de o parte se vor înălța cruci și se vor auri cupole, iar pe de altă parte se va instaura împărăția minciunii și a răului. Biserica cea adevărată va fi întotdeauna prigonită, iar mântuirea va fi prin scârbe și boli, prigonirile însă vor căpăta un caracter foarte fin și nebănuit. E îngrozitor să ajungi până la aceste vremuri”[4].

---

[3] „Caracteristica prooroocească a oamenilor înainte de sfârșitul lumii”, în: *Stareții – despre vremurile de pe urmă, Lumea înaintea celei de a Doua Veniri a lui Hristos*, Mănăstirea „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil”, Petru Vodă, 2007, p. 89.

[4] „Din învățăturile și proorociile părintelui Serafim din Virița”, în: *Stareții – despre vremurile de pe urmă...*, pp. 97-98.

2. Pandemia convertită într-o oportunitate pentru a depăși formulele securizante ale unei religiozități generate de instituționalizarea credinței

Acapararea de cele pământești, căutarea acestora, uitarea de Dumnezeu și de veșnicie, preocuparea pentru această viață, înțeleasă ca o ultimă realitate, absolutizarea a ceea ce este trecător și insignifiant, utopia de a construi artificial raiul pe pământ vor fi coordonate care vor influența nu doar existența generală a oamenilor, ci și viața creștinilor. Credința se va răci, întrucât se va căuta în duhul lumii formalizarea vieții sufletești, reglementarea excesivă a celor duhovnicești. Astfel, credința va fi înțeleasă ca o bifare exterioară a unor criterii reglementate instituțional în duh legalist. Această predilecție spre cele exterioare în manifestarea credinței, spre eficientizarea și creșterea performanței instituțiilor bisericești, prin respectarea unor indicatori stabiliți în duhul logicii lumii văzute va contribui la diluarea esenței credinței creștine.

În acest sens, Sfântul Ignatie Briancianinov, în textul său *Despre îngerii căzuți*, mărturisește profetic: „Unora le-a insuflat să acorde o atenție exagerată părții exterioare a datinii bisericești, lăsând în umbră esența duhovnicească a ei; astfel, luând de la acești nefericiți esența creștinismului, le-a lăsat doar învelișul material schimonosit, i-a atras spre lepădarea de Biserică, spre deșarta înțelepciune, spre dezbinare. Acest fel de luptă îi este atât de convenabil duhului căzut, încât astăzi îl folosește pretutindeni. Acest fel de luptă îi este atât de convenabil duhului celui căzut și pieririi omenești, încât diavolul îl va folosi în ultimele zile ale lumii pentru îndepărtarea întregii lumi de la Dumnezeu. Diavolul va folosi acest fel de luptă și va avea un succes decisiv. În ultimele zile ale lumii, pe om îl va cuprinde, prin influența diavolului, atracția pentru pământ și pentru cele materiale, trupești: oamenii se vor deda grijilor pământești și dezvoltării materiale. Ei se vor ocupa în exclusivitate de amenajarea pământului, de parcă el ar fi lăcașul lor veșnic: făcându-se trupești și materiali, vor uita veșnicia, de parcă ea nu ar exista, Îl vor uita pe Dumnezeu, se vor lepăda de El”[5].

[5] SFÂNTUL IGNATIE BRIANCIANINOV, „Despre îngerii căzuți”, în: *Stareții – despre vremurile de pe urmă...*, pp. 59-60.

Legalismul excesiv și încrederea în puterea autonomă a propriilor interpretări, alipirea de duhul lumii au contribuit la condamnarea Fiului lui Dumnezeu de către arhiereii, cărturarii și fariseii din vremea Mântuitorului. Sfântul Ignatie Briancianinov exprimă limpede această realitate, precizând că clerul iudaic „[...] s-a dedat dragostei de lume: s-a contaminat de predispoziția pentru onoruri, slavă, pentru laudele omenești; s-a împătimit de iubirea de arginți și de plăceri; a căzut în senzualitate și desfrâu; s-a dedat jafului și diferitelor nedreptăți, iar pentru a-și păstra situația privilegiată în popor, și-a pus masca îndeplinirii cu cea mai mare strictețe a voii lui Dumnezeu, a celei mai minuțioase respectări a ritualurilor și tradițiilor. Care a fost consecința iubirii de lume? Îndepărtarea hotărâtă de Dumnezeu, care a trecut într-o ură oarbă și crâncenă față de Dumnezeu"[6].

Duhul lumii interiorizat în viața Bisericii favorizează o instituționalizare a credinței, a realităților duhovnicești. Hristos Cel răstignit și înviat zguduie nu doar convenționalismul instituțiilor seculare, ci și pe acela al instituției religioase. Creștinismul nu reprezintă o simplă religie, printre alte religii. Credința în Hristos Cel răstignit și înviat, împărtășită în experiența duhovnicească, trăită la nivel personal și comunitar în cadrul comunității euharistice nu reprezintă o religie similară celorlalte religii (orice religie este construită și legitimată printr-un simbolism care este amprentat inclusiv de ispita puterii). Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat, răstignit și înviat pentru a întemeia o nouă religie, ci pentru a aduce viață și mai multă viață, astfel încât fiecare creștin să învieze la un nou mod de a fi, să devină făptură nouă în Hristos, prin înnoirea minții și a vieții, după cum mărturisea Sfântul Apostol Pavel.

---

[6] SFÂNTUL IGNATIE BRIANCIANINOV, „Semnificația cuvântului «lume»", în: *Stareții – despre vremurile de pe urmă...*, pp. 52-52. Același sfânt este tranșant în recomandările pe care le face slujitorilor lui Dumnezeu, pentru ca aceștia să nu devină prizonierii duhului lumii: „Slujitori adevărați ai adevăratului Dumnezeu! Cercetați și aflați condiția stabilită pentru voi de pronia lui Dumnezeu pentru timpul călătoriei voastre pământești. Nu îngăduiți duhurilor căzute să vă măgulească și să vă înșele, când într-un chip ademenitor și mincinos vă vor prezenta bunăstarea pământească și vă vor insufla s-o doriți și să tindeți spre ea, ca în felul acesta să vă fure și să vă răpească comoara veșnică. Nu așteptați și nu căutați laude și încurajări de la societatea omenească! Nu căutați faimă și slavă! Nu așteptați și nu căutați o viață fără necazuri, liberă și comodă întru totul!" (SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, „Semnificația cuvântului «lume»"..., p. 48).

În această perspectivă, am apreciat în mod deosebit materialul Părintelui Ioan-Florin Florescu, preotul comunității ortodoxe din Edinburgh, intitulat sugestiv *Semnul Bisericii călătoare*, publicat chiar în Ziua Praznicului Învierii din acest an. Într-un context al pandemiei în care credincioșii nu au putut să participe la slujba Sfintei Învieri, Părintele Ioan-Florin Florescu, printr-un text percutant și incomod pentru conștiințele moleșite de tiparele unei religii excesiv instituționalizate, ne ajută să înțelegem semnificația profundă a evenimentului de viață, împărtășit pe calea Emausului, o cale care inclusiv în această pandemie ne ajută să depășim formele securizante ale unor tipare, să-L dorim pe Hristos Cel înviat, Care Se face nevăzut în fața celor doi călători, pentru a ne orienta către puterea nevăzută, dincolo de formele văzute ale puterii seculare sau ale religiei instituționalizate.

Părintele Florescu afirmă foarte sugestiv:

> „Drumul spre Emaus este momentul simbolic când se petrec sfârșitul religiei și totodată apropierea împărăției lui Dumnezeu «care este înlăuntrul vostru» (apropiere vestită de Ioan Botezătorul și de Mântuitorul Însuși, fără ca vorbele lor să fie înțelese ca și acum). Acest drum pune începutul unei *Biserici călătoare*, care nu-și mai așteaptă credincioșii să-i treacă pragul cu pomelnice și jertfe, ci *iese ea însăși în căutarea lor*, să le abată gândurile de la împărății religioase și să le deschidă inimile pentru împărăția lui Hristos Cel înviat și euharistic. Pe drumul Emausului, odată cu îndepărtarea de centrul puterii politice și religioase, cei doi ucenici se întâlnesc cu *Străinul* și cu *o înțelegere nouă a Scripturilor*, «începând de la Moise și de la toți profeții». Dar în *Străinul* care le iese în drum ei tot nu-L recunosc pe Hristos, pentru că mințile lor nu se pot *înstrăina* de instituțiile simbolice: un templu, un regat triumfător, o tradiție religioasă etc. Pentru că sunt prizonierii unor conținuturi tactile și vizuale, un mormânt *gol* nu le spune nimic despre *puterea nevăzută*: «Iar unii dintre noi s-au dus la mormânt și au găsit așa precum spuseseră femeile, *dar pe El nu L-au văzut*» (Luca 24, 24). *Ei nu văd Lumina, pentru că au nevoie de ritualul unei lumini*"[7].

Pentru a converti în plan ziditor realitatea pandemiei, cred că ar fi important să conștientizăm prin tot ceea ce trăim în aceste vremuri riscul infiltrării duhului lumii în viața Bisericii și să încercăm să redescoperim și să trăim în duh de smerenie și de pocăință, înmulțind rugăciunea, profunzimea simplității Evangheliei. Astfel, vom depăși încrederea în propriile puteri, vom

[7] Ioan-Florin FLORESCU, „Semnul Bisericii Călătoare", p. 3, articol on-line: https://ioanflorin.wordpress.com/ 2020/04/19/semnul-bisericii-calatoare/.

putea să ne lepădăm de cele ale lumii pentru a trăi harul acoperitor al lui Dumnezeu.

Să ne amintim de cuvintele Mântuitorului: „Dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăște" (Ioan 15, 18-19). Sfântul Evanghelist Ioan ne îndeamnă să depășim duhul lumii: „Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; pentru că tot ce este în lume, adică pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume. Și lumea trece și pofta ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac" (I Ioan 2, 15-17). Sfântul Apostol Iacov este tranșant: „Nu știți oare că prietenia lumii este dușmănie față de Dumnezeu? Cine deci va voi să fie prieten cu lumea se face vrăjmaș lui Dumnezeu" (Iacov 4, 4).

3. Digitalizarea existenței – dematerializare a trupului și a lumii în spirit gnostic, contrară iconicității înrădăcinate în Evanghelie și în Tradiția eclesială

Creștinismul nu este doar o religie printre alte religii, întrucât specificitatea credinței creștine se întemeiază pe Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Nicio altă credință sau religie nu invocă faptul că Dumnezeul întregii creații Se face Om. Prin faptul că Dumnezeul întregului univers și al istoriei Se întrupează, Pământul dobândește o relevanță aparte în creație, iar omul o demnitate specială, inclusiv trupul omenesc.

Fără a intra în detaliile teologice ale controverselor hristologice, sunt cunoscute pozițiile intransigente ale Sfinților Părinți față de tendințele gnostice și dochetiste ale acelora care desconsideră materia și trupul. Evanghelia și Tradiția Bisericii mărturisesc valoarea creației și demnitatea specială a trupului omenesc. Părintele Dumitru Stăniloae sintetizează excepțional învățătura Tradiției eclesiale, mărturisind că Ortodoxia presupune taina materiei transfigurate. Harul transfigurează materia, inclusiv trupul omenesc. Sfintele moaște reprezintă dovada concretă a acestei realități.

Domnul Hristos a înviat în trup, înălțându-Se cu trupul la cer, ridicând firea omenească transfigurată pe tronul dumnezeiesc. Mai ales în contextul societății informaționale de astăzi, când se constată o digitalizare a existenței,

și în mod particular, în această vreme a pandemiei, când în numele măsurilor medicale sunt promovate atitudini și acte care contribuie la dematerializarea lumii și a trupului omenesc, este important să înțelegem, inclusiv din perspectivă teologică, valoarea raționalității dumnezeiești a creației și demnitatea extraordinară a trupului. Raționalitatea dumnezeiască a creației și a trupului este dată, nu construită, nu reprezintă inteligența artificială a unui artefact.

Mai ales cu Revoluția franceză au fost impuse anumite paradigme de gândire care au influențat mentalitatea și viața oamenilor. Paradigma drepturilor omului a generat un anumit tip de societate: construirea profilului unui om standardizat după criteriile umanismului de tip iluminist și pozitivist. Odată cu Revoluția bolșevică, a fost impus experimentul monstruos de construire a omului nou, în numele Revoluției socialiste, a comunismului, a dictaturii proletariatului, a democrației populare. A fost un regim care a generat un univers concentraționar, schilodind și ucigând zeci de milioane de oameni, zeci de milioane de trupuri și de suflete mutilate. Paradigma societății de consum, a societății spectaculare centrate pe divertisment a format generații de oameni în logica individualismului, a confortului sufletesc și trupesc, a organizării riguroase a patimilor, a distracției care alienează, formându-se condițiile unei manipulări de tip magic (lumea descrisă de Aldous Huxley). Prin paradigma securității, impusă în contextul terorismului, Huxley este combinat cu Orwell (manipularea exercitată prin control și restricții). Odată cu pandemia actuală, foarte probabil se va impune paradigma sănătății medicale. În această cheie, în numele sănătății publice pot fi legitimate măsuri ce pot afecta semnificativ înțelegerea lumii, a trupului, a identității și a demnității persoanei, a vieții comunitare.

Războiul cu virusul generează o anumită retorică, aceasta având un impact emoțional, formând o anumită mentalitate. În această mentalitate războinică, pe frontul luptei cu virusul, o premisă importantă pentru supraviețuire o constituie transformarea trupului într-o rotiță angrenată într-o mașinărie autonomă.

Trupul este redus la funcționalitatea lui, importanță având funcțiile sale, monitorizate și testate prin scanări și diverse analize. Unicitatea trupului se diluează prin înțelegerea trupului doar ca un mecanism reglat de anumite funcții, observabile și măsurabile, tehnicizate în contextul sistemului tehnologic

actual. Algoritmizarea trupului conduce la algoritmizarea vieții, iar digitalizarea existenței, transferul vieții în mediul online înseamnă dematerializarea lumii și a trupului, într-o logică a dezîntrupării. În mediul online, totul este redus la secvențe informaționale.

Gestul concret întrupat prin trup are o putere de viață care nu poate fi echivalată prin informație. O privire față către față, o îmbrățișare, un gest concret de empatie nu poate fi redus la abstracțiile algoritmilor, construiți prin secvențe informaționale.

Cu privire la acest subiect am apreciat studiul lui Silviu Man, intitulat *Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori*, publicat pe www.contributors.ro. Autorul arată cum paradigma medicală prin care este absolutizată sănătatea biologică se corelează cu cea digitală. Ambele contribuie la o dublă pierdere a trupului: una, prin reducerea corpului la o funcționalitate mecanică, cealaltă prin absorbția trupului în mediul virtual.

Mediul online și existența transferată în acest mediu sunt promovate ca remedii la provocările generate de pandemie. Fără a neglija măsurile specifice de protecție care se impun în contextul concret al pandemiei, este important să conștientizăm consecințele unei paradigme în care lumea reală și trupul sunt dematerializate.

Silviu Man precizează:

> „Lumea virtuală a devenit bunkerul blindat, adăpostul sigur în care supraviețuirea ne este garantată. Mesajul dominant este că tot ce este material este infestat sau cel puțin periculos, și oricum trebuie dezinfectat dacă e obiect și termoscanat dacă e vietate. [...] mediul digital este preferabil, în primul rând pentru că nu te poți infecta prin ecran. Lumea vie e imprevizibilă, nesigură, sceptică, periculoasă. Ea a devenit un fel de apendice al Internetului [...]. În plus, cu lumea vie nu poți interacționa decât prin corpul tău biologic – fragil, expus pericolului, un corp care se poate defecta oricând; un corp care nu este altceva decât «un haos de materie organică în sânge», cum îl definește cu suprem dispreț transumanistul Marvin Minsky, unul dintre pionierii cercetării în «inteligență artificială»”[8].

Omul are acces la propriul suflet prin trup; totodată, accesul la sufletul celuilalt este intermediat tot prin trup. Mișcările sufletului se reflectă în trup și lucrările trupului se imprimă în viața sufletului. Sfinții Părinți, în mod special

[8] Silviu MAN, „Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori”, p. 4, articol online, URL: https://www.contributors.ro/cum-ne-am-pierdut-corpul-in-pandemie-de-doua-ori/.

Sfântul Grigorie Palama în disputa cu Varlaam al Calabriei, un adept al intelectualismului abstract, insistă asupra faptului că mintea este în trup, ea trebuie coborâtă în inimă. Antropologia iconică evidențiată de Tradiția patristică insistă asupra legăturii profunde dintre suflet și trup.

Eliminarea trupului prin transferul în mediul virtual presupune transformarea vieții într-o simulare. Silviu Man punctează foarte bine că nu se poate vorbi de o sfințire a locului în mediul virtual, întrucât acesta este o himeră anonimă a profanului pur, fără deschidere către transcendență, este

> „[...] tărâmul bizar al unui prezent continuu, al unei uitări hipnotice, repetitive, o fantezie algoritmizată. Oceanul electric în mijlocul căruia plutesc imaginile unor ego-uri fără trupuri palpabile. O simulare care nu poate găzdui nici șoaptele, nici respirația, nici pulsația fragilă a venelor, nici transpirația jocului sau a iubirii. Un spațiu prin definiție modular, instabil și extrem de dinamic, impropriu statorniciei, fidelității și rădăcinilor, care nu poate găzdui nici trecutul și nu poate articula viitorul. Un teritoriu magic al hologramelor pe care, deși pare atât de aproape, nu îl poți atinge cu vârful degetelor, cum nici cei pierduți în deșert nu pot mângâia obrazul Fetei Morgana. Spațiul virtual este acel spațiu în care nu există Acasă. *Home is where your wifi connects automatically...*"[9].

Din perspectivă teologică este esențial să înțelegem că Fiul lui Dumnezeu nu S-a întrupat online, nu S-a răstignit și nu a înviat online. Viața, Patimile, Moartea și Învierea Lui nu au fost simulări, ci realități concrete, trăite în trup. Să fim cu luare aminte la cuvintele Sfântului Evanghelist Ioan: „În aceasta să cunoașteți duhul lui Dumnezeu: orice duh care mărturisește că Iisus Hristos a venit în trup este de la Dumnezeu. Și orice duh care nu mărturisește pe Iisus Hristos nu este de la Dumnezeu, ci este duhul lui antihrist" (I Ioan 4, 2-3).

---

[9] S. MAN, „Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori"..., pp. 4-5. Reducerea trupului la o funcționalitate tehnică și transferul existenței în mediul virtual determină ca tehnologia să remodeleze trupul și odată cu acesta, lumea reală și viața urmează simulările impuse tehnologic de către mediul digitalizat. Eric McLuhan evidențiază condiția trupului transpus în condiția digitală. El afirmă: „A separa mintea sau sufletul de corp înseamnă a imita moartea. Este acceptat că orice separare dintre corp și minte are ca rezultat moartea. Media electrice perturbă în cel mai profund mod uniunea naturală a minții cu corpul. Ele scot utilizatorul din natură și-l angrenează într-o pantomimă a morții. Această nouă sensibilitate aduce o nouă fascinație a morții, iar viața de apoi pare să fie aici și acum, nu în veșnicie, și încurajează o intensificare a nihilismului și amoralității" (Eric MCLUHAN, „Noii nomazi. Opt caracteristici ale audienței electrice de masă", articol online, URL: https://convergente.ro/noii-nomazi-opt-caracteristici-ale-audientei-electrice-de-masa/ apud S. MAN, „Cum ne-am pierdut corpul în pandemie. De două ori"..., p. 8.

4. Pocăința, smerenia și blândețea ca remedii duhovnicești în contextul pandemiei

După prezentarea și analizarea unor repere din perspectivă teologică a provocărilor generate de pandemia actuală, în formă concentrată, plecând de la mărturisirile mai multor Părinți duhovnici contemporani și având în vedere Tradiția Sfinților Părinți, experiența unor duhovnici contemporani deosebiți (m-am oprit în mod special la Părintele Teofil Părăian și Părintele Sofian Boghiu), o să enumăr concentrat câteva remedii duhovnicești pentru încercările și greutățile de astăzi.

În primul rând, pocăința reprezintă un remediu esențial. Pocăința autentică este salvatoare și înnoitoare. Pocăința ne ajută să depășim iluziile și himerele. Vremea pandemiei poate fi convertită într-o vreme a pocăinței, ajutându-ne să depășim închipuirile de sine, generate de proiectele în care eram angajați, investindu-ne poate pe o cale ce nu era plăcută lui Dumnezeu. Greutățile pandemiei, restricțiile trăite ne ajută să depășim o stare de confort cu care eram obișnuiți, să ne conștientizăm mai ușor propriile neputințe.

În contextul actual putem trăi mai adânc și mai autentic cuvintele din canonul de pocăință către Mântuitorul Iisus Hristos:

> „Nu nădăjdui suflete al meu în sănătatea trupească cea trecătoare, nici întru frumusețea cea degrab trecătoare, că vezi cum și cei puternici și cei tineri mor, ci strigă: Miluiește-mă, Hristoase Dumnezeule, pe mine nevrednicul" (*Canonul de pocăință către Mântuitorul*, cântarea a 7-a)[10].

Prin pocăință autentică se ajunge la smerita cugetare și, apoi, la smerenie. Modelul este Mântuitorul Hristos, Cel blând și smerit cu inima. Părintele Sofian, un chip luminos al smereniei, mărturisește cuvinte de mare actualitate pentru ceea ce trăim astăzi:

---

[10] În același canon, cerem atât către Mântuitorul, cât și către Născătoarea de Dumnezeu, vreme de pocăință, înainte de sfârșitul nostru, pentru a da un bun răspuns la judecată. „Cred că vei veni să judeci viii și morții și toți vor sta întru a lor rânduială. Oare cum mă voi afla eu atunci? Drept aceea strig Ție: Dă-mi, Doamne, mai înainte de sfârșit să mă pocăiesc [...]. Preacurată Născătoare de Dumnezeu, primește rugăciunea mea nevrednică și mă păzește de moartea cea urâtă, și-mi dăruiește mai înainte de sfârșit să mă pocăiesc" (Cântarea a 8-a).

„În măsura în care ai inima înfrântă și smerită, devii tot mai liber interior și atunci Dumnezeu coboară în tine. Rostul nostru pe pământ este să ne umplem de Dumnezeu. Și nu ne putem umple de Dumnezeu decât prin smerenie. Aceasta trebuie să fie fundamentul vieții noastre. Smerenia înseamnă ca în toate să-L iei pe Dumnezeu alături. Nu ne realizăm prin trufii ieftine, ci numai prin smerenie. A trăi în smerenie înseamnă a trăi o viață reală, iar a trăi în trufie este o viață artificială”[11].

Smerenia nu înseamnă părăsirea unei atitudini mărturisitoare. Același Părinte Sofian vorbește despre curajul mărturisitor al creștinilor, inclusiv în vremuri de strâmtorări și de prigoană (el însuși a trecut prin universul concentrațional al închisorilor comuniste). Smerenia și blândețea nu înseamnă slăbiciune, ci o neclintire a sufletului în fața încercărilor, prin credință puternică, prin încredințare în pronia dumnezeiască, dincolo de puterile slabe ale omului.

În acest sens, Părintele Sofian mărturisea cuvinte la fel de actuale pentru ceea ce trăim astăzi:

„Cei care vor rămâne creștini până la capăt vor fi puțini, dar vor fi mai hotărâți și mai statornici în credință. Va fi multă dispută, multă îndoială, multă nesiguranță și lepădare de Dumnezeu. [...] Creștinii vor fi scormoniți, iscodiți, ca să știe totul despre ei. O să fie multă intimidare și multă frică, dar, în rândurile celor care vor viețui în Hristos și care-L vor mărturisi pe Hristos până la sfârșit, va fi și optimism și mult curaj”[12].

Pentru a depăși starea de apăsare, de tristețe, de teamă care este dominantă în aceste vremuri, prin credință suntem chemați să depășim ceea ce este negativ, pentru a desluși lucrarea dragostei lui Dumnezeu față de oameni, inclusiv prin încercările trăite astăzi. Credința în Mântuitorul Hristos este despovărătoare, spunea Părintele Teofil. Mântuitorul ne spune: „Bucurați-vă!” „Nu vă temeți”. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă să ne bucurăm pururea și să mulțumim lui Dumnezeu pentru toate prin rugăciune neîncetată.

Închei cu îndemnul Părintelui Teofil cu privire la chemarea spre bucuria credinței:

„Spun unii că eu sunt un apostol al bucuriei. E adevărat, pentru că am avut de la bun început dorința de a înmulți binele și bucuria, dorința de a răspândi

---

[11] PĂRINTELE SOFIAN, *Smerenia și dragostea, însușirile trăirii ortodoxe*, ediția a III-a, ed. Doxologia, Iași, 2008, p. 127.

[12] PR. SOFIAN, *Smerenia și dragostea, însușirile trăirii ortodoxe*..., p. 208.

bucuria între cei care duc o viață creștină. Dumnezeu vrea ca ucenicii Săi, credincioșii Săi, să fie oameni ai bucuriei, să fie oameni care înmulțesc bucuria, care prelungesc bucuria în sufletele tuturor oamenilor. [...] Haideți să ne bucurăm! Veniți să ne bucurăm de Domnul, veniți să avem bucurie în suflet, să ne facem viața frumoasă – dacă nu ne-o facem noi frumoasă, nu ne-o face nimeni frumoasă. Să facem în așa fel încât să înmulțim bucuria, să înmulțim iubirea, că iubirea e bucurie, că iubirea e fericire. Chemarea la bucurie este, de fapt, chemarea la credință, chemarea la împlinirea voii lui Dumnezeu, chemarea la cunoștința de Dumnezeu, iar viața veșnică este: «Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat» (Ioan 17, 3). Pe măsura cunoștinței vine iubirea și pe măsura iubirii vine fericirea. Să ni le dea Dumnezeu pe toate acestea, de acum și până în veac”[13].

[13] Părintele Teofil Părăian, *Ani de lumina, Ani de bucurie – Din cele de pe urmă cuvântări rostite de arhimandritul Teofil Părăian*, Ed. Lumea Credinței, București, 2016, pp. 198, 205.

Un nou tip de status comunitar: viața parohială în pandemie

Pr. Conf. Univ. Dr. David PESTROIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București

Pandemia de SARS-CoV-2 a luat prin surprindere pe toată lumea. Deși o astfel de situație a fost anticipată în diverse feluri, atât de cercetătorii științifici, cât și de autorii unor lucrări literare sau producții cinematografice, nimeni nu a crezut cu adevărat că realitatea unei pandemii în mileniul III ar putea fi atât de bulversantă. Au existat, desigur, numeroase valuri pandemice în istorie, unele înfricoșător de letale, însă nimeni nu a crezut că un virus, COVID-19, poate paraliza activitatea umană cu o astfel de forță. Consecințele dramatice ale îmbolnăvirii globale au determinat formularea a numeroase ipoteze, alimentând scenarii diverse, asociate unui univers conspirațonist ce câștigă din ce în ce mai mulți adepți. Explicația oficială, privind mutația genetică a virusului, provenind de la pandolin sau liliac, este supusă unor interpretări contestatare sau, cel puțin, dubitative, afirmându-se, mai degrabă, intervenția umană conștientă, asociată cercetărilor militare în domeniul armelor biologice, scăpată de sub control dintr-o cauză cu mare valență de ambiguitate, pornind de la o eroare nevinovată și până la un proiect interesat de distrugere în masă a omenirii.

Evident, toate aceste supoziții, alimentate de interese obscure, viralizate ca mesaje transmise pe rețelele de socializare, au contribuit și mai mult la confuzia generalizată din societatea postmodernă actuală.

Care sunt efectele acestei situații fără precedent asupra vieții ecleziale? Și cum se răsfrâng restricțiile impuse de pandemie asupra comunităților ortodoxe? Sunt întrebări la care vom încerca să oferim un răspuns pe parcursul acestui studiu, din perspectiva misiologiei contextuale.

Adeseori, misiologia a fost caracterizată ca fiind dimensiunea avangardistă a teologiei. De aceea, ea trebuie să anticipeze situațiile provocatoare privind activitatea Bisericii în lume. Nu este vorba de vocație profetică aici, ci de asumarea mărturisitoare a unui rol de echilibru față de cadrele adeseori complicate ale vieții sociale. O astfel de abordare nu exclude sub nicio formă lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu, ci se integrează perfect în cuprinsul ei, din dorința de a articula misiunea Bisericii la realitățile lumii prezente și, mai ales, viitoare.

O firească întrebare, în acest caz, ar fi aceea dacă, în abordările complexe privind strategia de creștere a Bisericii, misiologia a anticipat în vreun fel provocările apărute în vremea pandemiei, mai ales acelea privind restricțiile activităților religioase în starea de urgență. Evident, nu și-a imaginat nimeni consecințele dramatice ale pandemiei de SARS-CoV-2 în plan social – economic. Vorbim aici de o paralizie fără precedent a activităților publice, cu impact direct asupra adunărilor religioase, care au cunoscut, la rândul lor, restricții implacabile. În plus, au început să se profileze imixtiuni fățișe în activitățile cu caracter sacru ale cultelor, pentru a determina schimbări ale unor cutume religioase, mai ales în planul ritualurilor care nu corespund unor norme de siguranță medicală. Prin Ordinul comun nr. 1103/95/2020, emis de Ministerul Sănătății și Ministerul Afacerilor Interne, publicat în *Monitorul Oficial* nr. 520 din 17 iunie 2021, se impune, printre altele, „dezinfectarea obiectelor de cult după fiecare utilizare". În acest caz, aplicarea concretă a măsurilor a generat abordări diferite din perspectivă eclezială. De pildă, pentru sfintele icoane și sfințitele moaște expuse la închinare cu prilejul unor pelerinaje oficiale, s-a luat decizia prezenței unor persoane care să curețe cu dezinfectanți obiectele de cult după fiecare închinător. Pentru folosirea linguriței liturgice, însă, nu s-a menționat cum se realizează dezinfectarea după fiecare utilizare, comunicatul emis de Cancelaria Sfântului Sinod preferând să folosească denumirea de „curățire", care se realiza, oricum, și până în pandemie, în forma tradițională, înainte și după serviciile liturgice.

Problema de fond, intens mediatizată și dezbătută de mediile teologice, este legată, însă, de folosirea aceluiași instrumentar liturgic (linguriță, potir), care se apropie și se atinge, chiar, succesiv, de participanții la actul cuminecării. S-au propus diverse soluții aici, unele total lipsite de discernământ misionar, menite a bagateliza Taina unirii omului cu Hristos. Din perspectivă misiologică, a renunța la abordarea comunională a Euharistiei, ca Taină a

prefacerii materiei pâinii și vinului în consistența pnevmatică a Trupului și Sângelui lui Hristos, în deplină înțelegere mistică, ar constitui o abdicare de la însuși ethosul apofatic al Ortodoxiei. Pentru atei, agnostici, apostați sau diverși reprezentanți ai altor confesiuni creștine, în special de nuanță protestantă, Euharistia nu este taină, ci simbol, iar Hristos, chiar dacă ar fi prezent, nu ar putea schimba în vreun fel esența materiilor euharistice, care ar rămâne, astfel, posibile mijloace de contaminare, în măsura în care vorbim de propagarea virusului pandemic COVID-19, dar și a altor prezumate îmbolnăviri. Vorbim, așadar, de o redută a Ortodoxiei care se cere a fi apărată cu fermitate, orice atac în acest context putând fi interpretat ca un adevărat pericol de disoluție identitară. Ortodoxia va dăinui ca atare atâta vreme cât va rămâne mistică și apofatică. Orice încercare de *aggiornare* a acesteia ar transforma-o într-o altă confesiune, pierzându-și, astfel, propria sa esență.

Totuși, problema linguriței este o problemă majoră de credință și de mărturisire asumată a acesteia. Pentru un credincios, Hristos este Viață și, mai ales, Izvor de viață veșnică, atâta vreme cât circumstanțele viețuirii în trup sunt clar definite de efemeritate și intens proiectate spre veșnicia cea fericită. În aceste cadre, credința întărește convingerea că unirea cu Hristos este o certitudine a nemuririi, deci cuminecarea nu poate conține niciun vector negativ, care să-l perturbe pe omul credincios din parcursul epectatic al existenței sale. Propunerile privind folosirea unui număr de lingurițe corespunzător celor prezenți la slujbă, sau chiar apelarea la lingurițe de unică folosință, este limpede că transformă Euharistia într-un produs de cofetărie sau în prozaicul „vinuț”, cu destinație precisă pentru cei insuficient catehizați, care nu conștientizează unirea cu Hristos, ci, cel mult, împlinirea unui ritual moștenit pe filieră tradițională, din familie, cu formula generică: „așa este bine”. Soluția, în acest caz, nu este conformismul la solicitările *celor căldicei (Apocalipsa 3,16)*, ci o comunicare mai eficientă cu fiecare credincios în parte, la Taina Spovedaniei, unde este imperios necesar ca duhovnicul să se convingă că penitentul crede cu adevărat în misterul prefacerii euharistice și vine la Potir cu certitudinea unirii cu Hristos, spre viața cea veșnică. „Modelul unei asemenea întâlniri între vizibil și invizibil nu poate fi decât Euharistia, ea însăși perpetuată de tradiția Bisericii creștine ca sacrament al ultimei tăceri”[1] – arată Mihail Neamțu.

[1] Mihail Neamțu, *Gramatica Ortodoxiei: tradiția **după** modernitate* (Iași: Polirom, 2007), 125.

În spațiul virtual a circulat și propunerea, chiar asumată liturgic pentru o vreme, de revenire la practica veche a cuminecării, de dinainte de apariția linguriței ca obiect de cult, și anume la oferirea, pentru fiecare credincios, a unei părticele din Trupul lui Hristos, îmbibat în Sângele Său. O astfel de practică nu este, totuși, nouă: ea a mai circulat în anumite cercuri ale Oastei Domnului, mai ales în Ardeal, unde s-a oferit Euharistia laicilor, pentru împărtășire în cursul săptămânii, la fel ca anafura[2]. Evident, o astfel de abordare este eronată, întrunind circumstanțele clare ale săvârșirii unei ierosilii: sfințenia absolută a Euharistiei nu este compatibilă cu mâna nesfințită a creștinilor laici, oricât de virtuoși ar fi aceștia, iar manevrarea acesteia în condiții de superficialitate și nesiguranță ar fi o gravă batjocorire a celor sfinte.

Comuniunea liturgică își împlinește adevăratul sens în jurul Potirului euharistic. O dată cu imixtiunea restrictivă fără precedent a autorităților laice în desfășurarea comunională a adunărilor religioase, s-au creat premisele unui nou status comunitar, utilizând resursele relaționărilor de tip electronic, în mediul virtual, radiofonic și televizual. Acestea sunt, într-adevăr, noile „catacombe” postmoderne în care se refugiază creștinii prigoniți ai acestui veac, încercând să continue parcursul lor identitar, în căutarea împărăției lui Dumnezeu. Retragerea impusă de *lockdown* a reprezentat, așadar, și o redescoperire a dorului după Dumnezeu, a așteptării înfrigurate a reîntâlnirii cu El, la El acasă, adică în Biserică. Resursele mediatice creștine, deși bogate, sunt insuficiente, după cum arată Alexandre Schmemann: „Unei credințe simple, vii și reale, în sensul bun al cuvântului, nu-i trebuiesc toate acestea, căci ea nu trăiește prin curiozitate, ci prin însetare...”[3]

Această situație nouă și neprevăzută reprezintă, în egală măsură, și expresia unor șanse, dar și a unor provocări pentru misiunea Bisericii. Să le deslușim, pe rând, pe fiecare.

Principala șansă misionară a acestei perioade restrictive a constituit-o conștientizarea necesității existenței comunității ecleziale ca Trup Viu al lui Hristos. Interdicția prezenței creștinilor la rugăciune comună și împărtășire a fost percepută, de cei mai mulți creștini, ca o „izgonire din Rai”, ca o experiență frustrantă a însingurării, menită să genereze un dor după Hristos, pe măsură.

---

2 În Biserica Romano-Catolică, această practică este intens răspândită în comunitățile harismatice, în care anumiți laici pot să-și administreze singuri Euharistia, în cadrul unui ritual anume.

3 Alexandre Schmemann, *Euharistia, taina împărăției* (București: Anastasia, 1993), 53.

Este de bun augur această trezire a conștiinței, dar ce păcat că a fost nevoie de încercarea pandemică pentru a o putea descoperi! Cu adevărat, „Liturghia este centrul vieții creștine”[4].

O notă aparte se cuvine să facem cu privire la ineditul sărbătoririi restricționate a Floriilor și a Paștilor, în anul 2020, din perspectiva organizării unor ritualuri tradiționale ce presupun interacțiune directă. Dincolo de bâlbele autorităților, care au modificat în mod repetat dispozițiile oricum abuzive de imixtiune în viața cultelor, se vădește solidaritatea umană a celor implicați în distribuirea ramurilor verzi sfințite de Florii, a Sfintei Lumini și a pâinii sfințite cu aghiasmă și stropite cu vin, numite „paști”. Cu acest prilej, s-a creat o remarcabilă adeziune la lucrarea misionară eclezială, chiar din partea unor persoane care nu erau până atunci integrate în tiparul creștinului practicant. Deși numărul voluntarilor permis de lege pentru astfel de activități a fost drastic limitat, totuși grupul celor care și-au exprimat intenția de a se implica a fost neașteptat de mare, parohiile fiind nevoite să creeze liste lungi de rezerve, care, evident, n-au mai fost valorificate, întrucât nu a fost nevoie. De asemenea, mai ales în mediul urban, s-a constatat faptul că numărul ortodocșilor creștini care au așteptat la porțile caselor să primească ramuri de Florii, Sfânta Lumină și pachețelele cu „paști” a fost semnificativ mai mare, față de cei ce răspund, în mod obișnuit, vizitelor efectuate pe traseele tradiționale pastoral-misionare ale preoților (de Crăciun, Bobotează, „cu Crucea” etc.).

Retragerea în universul existenței restricționate, asemeni unui „arest la domiciliu”, a generat, în consecință, o focusare sporită a atenției față de acest spațiu. Mulți creștini au redescoperit (sau și-au înființat cu acest prilej, pentru prima dată) colțul de rugăciune, creând, sub îndrumarea păstorilor de suflete, acele spații ale reculegerii pioase, ale întâlnirii cu Dumnezeu prin dialog nemijlocit, având totodată asistența harului divin, conferită de prezența vie a materiilor cu rol transfigurator: icoane, candele, lumânări, tămâie, anafură, aghiasmă etc. Aceasta este *cămara de taină* (Matei 6,6), de care vorbește Iisus Hristos, înțeleasă în sens propriu, deși, în egală măsură, se acceptă și valoarea sa epistemologică spirituală. Este un loc al retragerii din calea tuturor ispitelor venite din partea unor factori perturbatori externi. Creștinul ortodox simte nevoia experienței credinței sale apofatice, în smerită înțelegere a faptului că

[4] Savatie Baștovoi, *Ortodoxia pentru postmoderniști* (București: Cathisma, 2007), 50.

taina comuniunii este, în primul rând, condiționată prin retragere, prin despătimire, din calea răului.

Din păcate, așa cum observă pr. prof. dr. Emanoil Băbuș, chiar și „înainte de măsurile impuse de pandemie eram deja într-o izolare. Fiecare dintre noi, cufundat în ecran în metrou sau alte mijloace de transport, pe stradă, în parcuri, la serviciu, la distracție, la munte, la mare (vezi și numărul tot mai mic de copii care se joacă în aer liber) etc., trăiește o formă subtilă de izolare. În aceste condiții, așa ne va fi toată viața: tot mai departe de Dumnezeu și de oameni, tot mai aproape de mașini și de interconectarea cu obiectele”[5]. Este necesară conștientizarea acestui pericol și o analiză atentă asupra timpului alocat conexiunilor virtuale, cu scopul declarat al limitării la maximum a acelora care nu sunt absolut necesare sau care creează dependență. Izolarea în spațiul virtual constituie o veritabilă înstrăinare de semeni și, evident, o nesocotire a existenței personale a lui Dumnezeu, cu care omul este chemat să intre în dialog prin rugăciune și comuniune de viață, prin iubire.

Cu toate acestea, nu respingem cuceririle științei, concretizate în noile tehnologii ale postmodernității, întrucât ele reprezintă șanse misionare reale, cu condiția utilizării lor spre cunoașterea Adevărului și experiența întâlnirii, chiar și virtuale, cu cei dragi. Atât la nivel instituțional central, cât și la acela al unităților de cult locale, Biserica Ortodoxă Română a încurajat folosirea noilor tehnologii pentru misiune. Posturile TV și Radio Trinitas au constituit adevărate șanse pentru întărirea în credință a ortodocșilor, mai ales prin transmiterea serviciilor religioase, la care au putut lua parte toți cei aflați în carantină, izolare, sau în cele două luni de *lockdown* în care s-a aflat România (15 martie 2020 – 15 mai 2020). De asemenea, mulți clerici au ales, ca alternativă, să transmită serviciile religioase în mediul *online*, prin intermediul rețelelor de socializare, fapt ce a întărit conștiința apartenenței la comunitățile parohiale ale credincioșilor.

Chiar dacă unele restricții au vizat aspecte comunitar – cultice ale adunărilor religioase, nu putem să nu remarcăm și un sens pozitiv al acestora, reprezentat de necesitatea conștientizării unei abordări mult mai responsabile, din perspectiva organizațională, a întâlnirilor din locașurile de cult ortodoxe. Respectarea unor reguli de igienă mai stricte, păstrarea curățeniei și ordinii,

---

[5] Preot profesor Emanoil Băbuș, *Pandemie, adicții și alte maladii văzute prin ochii Sfinților Părinți* (București: Lumea credinței, 2021), 183.

folosirea dezinfectanților și substanțelor igienizante ar trebui să facă parte, deja, din regulile de bază ale unui comportament comunitar civilizat. La fel, păstrarea unei oarecare distanțări, menite să confere posibilitatea fiecăruia de a se reculege în tihnă, este obligatorie. În acest sens, merită repusă pe tapet situația catastrofală a suprafeței totale a spațiilor liturgice ortodoxe românești, ridicol de mică în raport cu numărul declarat al aparținătorilor acestei confesiuni. De aceea, se impune cu necesitate construcția de noi lăcașuri de cult, mai ales în cartierele de la periferia marilor aglomerări urbane, dar și în noile cartiere rezidențiale, edificate recent. La fel, *Catedrala Mântuirii Neamului* se vădește a fi mai mult decât necesară, pentru a suplini, măcar și în parte, această lipsă. Există, desigur, și perspectiva slujbelor în aer liber sau cu transmisie prin stația de amplificare către cei care nu au loc fizic în biserici, dar aceasta nu ajută prea mult decât pe timpul verii, câteva luni pe an. Folosită intens în timpul pandemiei, această soluție reprezintă, totuși, o formulă de avarie, improprie pentru a experimenta dimensiunea mistică a slujirii liturgice ortodoxe, circumscrisă cadrelor specifice sfintelor lăcașuri în sine. Un lucru este cert: numărul bisericilor și dimensiunile lor sunt total insuficiente, raportate la necesitățile actuale. Acest lucru a fost vizibil în pandemie și ar trebui să reprezinte un punct de plecare pentru a argumenta necesitatea construirii a noi lăcașuri de cult ortodoxe.

Perioada pandemiei a constituit, din nefericire, și un bun prilej pentru radicalizarea unor frați, clerici și credincioși, cu manifestări deja extremiste, sub masca unei false „ortodoxii", asumate revoluționar, pretins mistic-sacramental. Protestatarii de profesie, agitatorii pe rețele de socializare, participanții la mitinguri și alte acțiuni de revoltă au găsit noi teme de luptă: anti-restricții (mască, distanțare etc.) și anti-vaccin.

O categorie relativ insignifiantă numeric de activiști radicalizați s-a poziționat și în trecut în acțiuni contestatare la adresa ierarhiei, acuzată de compromisuri doctrinar-liturgice, prilejuite de asocierea cu Mișcarea ecumenică, dar și cu clasa politică, afiliată, în majoritatea ei, unei agende ideologice neo-marxiste.

O nouă sământă a dihotomiei antagonice a încolțit: creștinii ortodocși s-au împărțit în tabere de un radicalism extrem, fiecare încercând să-și argumenteze poziționarea proprie cu argumente diverse, având în subsidiar opinii provenite din lumea științifică, la rândul ei polarizată față de opinii diametral opuse.

Rezumativ, aceste poziții aparent ireconciliabile se prezintă astfel: pe de o parte, există o categorie de oameni preocupați în mod real de pericolul îmbolnăvirii și al posibilei contaminări a semenilor lor, iar pe de altă parte, categoria celor ce iau în considerare teoriile conspiraționiste, contestatare atât la adresa pandemiei în sine, cât și la adresa măsurilor profilactice și, mai ales, a vaccinurilor.

Spațiul liturgic a devenit, din nefericire, o scenă pentru un teatru al absurdului: clerici și credincioși, deopotrivă, alegând să poarte sau nu mască de protecție sanitară, într-o permanentă frământare între conformism și nonconformism, cu autorități laice și ecleziale, la rândul lor aflate în expectativă. Există și o categorie „de mijloc", poate cea mai numeroasă, a celor care acționează în funcție de circumstanțe, alegând fie acrivia, fie iconomia, în funcție de împrejurări. Am văzut clerici punându-și masca sanitară doar în preajma câte unui prelat, cunoscut pentru rigoarea respectării regulilor de prevenție, iar în rest slujind diverse ritualuri, inclusiv spovedanii, în spații închise, fără vreo măsură protectivă, arătând astfel mai degrabă o crasă impostură, slugărnicie și lipsă totală de responsabilitate[6]. Realitatea este că bisericile ortodoxe sunt, în marea lor majoritate, spații închise, cu ferestre înguste, greu de aerisit, în interiorul cărora purtarea măștii de protecție reprezintă o necesitate, fiind chiar o responsabilitate morală față de viețile semenilor. Singurul caz în care s-ar putea face excepție ar fi anumite evenimente private (nunți, botezuri, înmormântări), în cazul în care toți participanții ar face dovada existenței „certificatului verde"[7]. Evident, mai cu

[6] Mitropolitul Hierotheos Vlachos de Nafpaktos, Grecia, într-o *Scrisoare pastorală* publicată recent, condamnă în termeni extrem de duri lipsa de responsabilitate cu privire la protecția aproapelui, față de contaminarea cu virusul COVID-19, asemănând acest fapt cu uciderea și argumentându-și afirmațiile cu numeroase referințe la opere ale Părinților Bisericii, și mai cu seamă ale Sfântului Nicodim Aghioritul. Sunt evidențiate și prescripții canonice în acest sens. O dimensiune consistentă a discursului face referire la poziția anti-vaccinistă, asociată aceleiași atitudini de nepăsare cu consecințe posibil criminale. A se vedea întregul text publicat pe site-ul: www.bio-orthodoxy.com.

[7] În aceste situații, responsabilitatea verificării dovezilor legale privind vaccinarea, prezența anticorpilor sau testarea negativă prealabilă de dată recentă va reveni exclusiv beneficiarilor evenimentului privat în sine, și nu slujitorilor bisericești, care au altă menire, în fond. Preoții au obligația, însă, ca printr-un dialog purtat în prealabil cu solicitanții fiecărui serviciu religios privat, să le fixeze acestora îndatorirea de a verifica situația invitaților, atrăgându-le atenția asupra responsabilității enorme pe care și-o asumă.

seamă în cazul nunților și botezurilor, solicitările privind scoaterea măștilor de protecție sanitară sunt, adeseori, întărite de necesitatea efectuării de filme și fotografii în timpul ritualurilor respective, însă o astfel de dorință ar trebui tratată cu maximă responsabilitate, pentru a nu impieta asupra imaginii Bisericii.

Unii creștini devin ei înșiși elemente perturbatorii, intrând în sfintele lăcașuri fără mască de protecție sanitară, din dorința de a-i sfida pe ceilalți, afirmând atitudini radicale, contestatare la adresa restricțiilor impuse pe timpul pandemiei. În aceste situații, consider că trebuie întreprinse măsurile necesare pentru restabilirea legalității, preotul paroh / starețul de mânăstire fiind persoana responsabilă în fața autorităților de respectarea prevederilor în vigoare. În primul rând, la sesizarea prezenței unei persoane aflate în neorânduială, preotul va trimite un consilier (sau paracliserul), cu un pachet de măști sterile, din care cel în cauză va fi invitat să se servească. Cu ocazia cădirilor ritualice, când nu sunt de rostit sau cântat formule liturgice, preotul ar trebui să poarte el însuși mască, spre a fi un exemplu și pentru credincioși. Cei care nu se conformează îndemnurilor de a intra în legalitate vor fi invitați să participe la ritualuri din spațiul exterior bisericilor.

În același context al provocărilor privind radicalizarea unor mesaje în spațiul eclezial, este nevoie să menționăm și pericolul răspândirii unor astfel de idei pe conturi din rețelele de socializare (Facebook, WhatsApp etc.) asociate parohiilor și mânăstirilor. Acest spațiu virtual poate fi literalmente infestat de știri false, pretinse argumentări științifice sau poziționări din lumea medicală, mesaje conspiraționiste, propaganda anti-vaccinistă, care reprezintă, în general, o adevărată ofensivă a imposturii radicalizate, cu efecte devastatoare asupra acelor creștini debusolați sau naivi. Preotul trebuie să fie aici un factor de echilibru, menit să tempereze și chiar să suprime acele intervenții care nu se încadrează în firescul unor sfaturi duhovnicești mântuitoare. Creștinii trebuie conștientizați că Ortodoxia nu a chemat și nu cheamă pe nimeni la mitinguri și la proteste, ci la post și rugăciune. Nu intrând în logica lumii se poate transforma aceasta, ci prin transfigurarea ei, în lumina dragostei dumnezeiești, care trebuie să se arate și să lucreze prin cei aleși.

Concluzii

Pandemia de Covid-19 constituie, în chip real, o imensă provocare pentru Biserica lui Hristos, care e chemată să-și manifeste vocația mărturisitoare în contextul dificil al unei societăți de-a dreptul de-creștinate.

Emanciparea postmodernă a adus după sine contestări vehemente la adresa exercitării libertăților religioase, din perspectiva manifestărilor promovate de grupuri sociale revanșarde, gălăgioase, pretins progresiste. Restricțiile privind organizarea adunărilor cultice, cu prilejul reuniunilor săptămânale sau al unor sărbători consacrate, precum și intervenția brutală în ceea ce privește adaptarea unor ritualuri la cerințe pretins justificate social sunt menite să creeze o îndreptățită îngrijorare. Cei care emit decizii cu privire la desfășurarea unor slujbe religioase, fără consultarea cultelor, creează premisele instaurării unei adevărate dictaturi neo-marxiste, ale cărei efecte pot fi dramatice și în viitor. Deja anumite învățături creștine, cum ar fi înțelegerea păcatului și, mai cu seamă, afirmarea acestuia în definirea unor anumite activități din sfera sexualității umane, deranjează enorm pozițiile agresive ale promovării unor așa-zise „libertăți" și „drepturi" care, treptat, ajung să devină preeminente față de cele religioase. Intervențiile unor voci din afara Bisericii în ceea ce privește modalitatea de săvârșire a Liturghiei, Euharistiei sau Botezului constituie un precedent periculos și o vulnerabilizare ce trebuie urgent remediată, altminteri, cei în cauză vor putea pretinde, pe viitor, să exercite și alte intervenții asupra cultului ecleziastic, cum ar fi solicitarea oficierii căsătoriilor unor persoane de același sex, angajarea în structuri sacerdotale a femeilor sau a celor ce promovează fățiș păcatele împotriva firii[8]. O concluzie importantă care trebuie trasă de aici este aceea de a conștientiza acest pericol și a crea premisele unui dialog real cu factorii de răspundere din societate, pentru ca aceste scenarii să nu se concretizeze în fapt.

O altă chestiune ce suscită interes este modul în care Biserica își mărturisește credința curată în fața celor emancipați, în special a tinerilor, o categorie extrem de vulnerabilă față de provocările postmodernității. Epoca vechilor cateheze, susținute tot în fața celor religioși, ar trebui să înceteze. Este

[8] Biserica Ortodoxă a Finlandei se confruntă, deja, cu aceste provocări excepționale, venite din partea statului, care și-a impus ideologia progresistă cu sprijinul larg al Bisericii Lutherane majoritare.

nevoie de o investiție serioasă în mediul online, unde să se creeze portaluri ortodoxe special dedicate acestor categorii de destinatari. Promovarea Ortodoxiei și apărarea frumuseții acesteia, într-o manieră deschisă, rațional-duhovnicească, mărturisitoare și trăitoare, ar trebui să constituie un deziderat major al misiunii actuale. O astfel de sarcină nu este ușor de realizat, întrucât mediul virtual este plin de neghinele unei false ortodoxii, fundamentalist-bigote și revanșard-retrograde, care greu lasă să răzbată *grâul curat* al învățăturii mântuitoare a *religiei iubirii.* Aici, poate nu ar strica o strategie națională sau măcar la nivelul eparhiilor. La parohii și mânăstiri, resursele pentru astfel de proiecte sunt mai degrabă sărace, acoperind abia necesarul existenței unui site cu informații curente sau, în cel mai fericit caz, o formulă de transmitere a slujbelor *online*, în vreme de *lockdown.*

Nu în ultimul rând, ar trebui reclădite punțile de comunicare dintre categoriile de credincioși care s-au situat pe poziții antagonice, mai ales în ceea ce privește vaccinul, purtarea măștii sanitare, distanțarea, practicarea unor măsuri de igienă suplimentare față de obiectele de cult etc. Adeseori, rețelele de socializare au ajuns martorele unor adevărate „bătălii" ideologice, cu argumente diverse de ambele părți, menite nu numai să-i dezbine pe cei în cauză, ci și să creeze o imagine complet defavorabilă, din exterior, pentru credința creștină în general. Astfel de practici ar trebui să înceteze, dar acest lucru nu se va întâmpla decât când vor înțelege și slujitorii bisericești cât de important este echilibrul în toate, mai ales în materie de limbaj și în tot ceea ce privește îndrumarea fiilor duhovnicești. Adeseori se poate observa, cu tristețe, că *taberele* au în spate adevărați *comandanți de oști.* Cea mai nefastă consecință a pandemiei, în plan religios, este tocmai această dezbinare produsă comunităților creștine. De aceea, pledoaria noastră, la finalul comunicării de față, este pentru conciliaritate, întru speranța vindecării, mai ales a rănilor sufletului, mult mai adânci decât cele pe care le-a produs plaga pandemică, fizic, în societate.

Principii ale Logoterapiei în pastorația
persoanelor aflate în situații de criză.
Persoane cu depresie datorată Covid 19 și familiile lor

Pr. Conf. Dr. Constantin NECULA
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu

Nu sunt nici atât de puține și nici atât de rare momentele în care colaborarea reală pastorație-psihologie sau psihiatrie socială se vădește a fi un element fundamental reconstrucției comunicării sociale. Dintre multele punți de împreună-restaurare a mediului potrivit refacerii organismului social, acesta legat de Covid-19 este nu doar provocator, ci ne obligă efectiv la reacție multidisciplinară. În fața unui fenomen denumit fără nicio rezervă drept fabrică de frică[1], locul Bisericii unde este? Să agite spiritele unor modele de respingere și revoltă organizată – sub forma mesajelor în doi peri, niciodată lămuritoare deplin – care acordă mai mult timp complotului decât construirii unei comunicări eficiente sau să detensioneze, încurajând, acceptând să privească moartea în ochi, ca o realitate care trebuie înfruntată? Materialul prezentat în cadrul conferinței reprezintă, dincolo de o analiză a fenomenului situației de criză, și un îndemn la nevoia de a fi raționali în reacții. Spiritualitatea fără rațional nu este alta decât spiritism, chiar dacă în prezentarea reacției folosim argumente zis-științifice.

Din primele zile ale prezenței masive a informației despre Covid-19 s-a sesizat că elementul de propagandă va face mai rău decât boala ca atare. Și în cadrul întâlnirilor cu specialiști – multe accesibile în cadrul unor emisiuni Tv – insistența mea asupra fenomenului „*ipohondrierii*" personalului medical – ca și a societății în ansamblul ei – a fost principalul segment de atenționare[2]. Ce se

---

[1] Care s-a transformat cu ușurință în ceea ce Xavier Briffault numea a fi Fabrica de depresie – vol. *Fabrica de depresie. Observați. Înțelegeți, acționați,* Meteor Publishing, 2019, 320 pg.

[2] Merită amintit aici volumul lui Christophe Andre, *Psihologia fricii. Temeri, angoase și fobii*, Meteor Publishing, 2019, 320 pg. care într-o mare măsură explică și serioasele fobii legate de boală și vaccinare.

putea intui? Că nu *izoleta vs. lingurița* – celebra forțare media legată de Cluj, pentru care, apropo nimeni nu și-a cerut scuze ca fiind cea mai debilă manipulare asupra infectării cu Covid – va fi problema, ci vizibila ascundere a adevărului mascat de vorbărie. O vorbărie goală, extrem de periculoasă pentru masele de oameni legați prea mult de o singură sursă de cunoaștere: mass media[3].

În acest context am descoperit că singurul lucru pe care, ca preoți sau operatori pastorali, puteam să-l facem pentru cei izolați cu izolații este să le vorbim. Să le vorbim frumos despre lucruri care contează cu adevărat, care pot încuraja. Așa am reușit să stau de vorbă cu zeci de cadre de la UPU sau din ATI, am povestit la telefon, ne-am povestit pe ecranele laptopului. Și din mesajele lor am transferat în emisiuni sau articole o parte din frustrarea și dorința lor de a face bine, de a fi lângă ceilalți ca martori de profesionalism. Și de fiecare dată când li se exagerau intervențiile – aduceți-vă aminte de momentul medicilor cărora li se pictau aure de sfinți, un gest copiat ieftin din America Latină, acolo unde, vai, și șefii cartelurilor de la Bogota puteau fi astfel iconizați prin casele amărâților din cartierele pline de gunoaie – am căutat să le aduc aminte în ce mod media a jucat în raport cu preoții în misiunea lor. Din nefericire, evoluția propagandei mi-a dat dreptate și cei aplaudați au picat în malaxorul de umiliri publice, atunci când au fost prezentați drept incompetenți și inapți pentru locul în care au fost așezați să lucreze. Câteva puncte de reper ale dezastrului comunicațional în care s-a scufundat România erau ușor de identificat: mutarea dezbaterii medicale din colocvii și simpozioane științifice în platouri de televiziune, absurdizarea unor momente prin supra-evaluarea lor mediatică, teatralizarea intervențiilor (cu rezerva că este vorba de un teatru prost) și altele de acest gen au dus la crearea unui profil național de neîncredere. O comunicare fracturată, în care oricât de mult te-ai strădui să supraviețuiești, nu o poți face fără anumite repere care să-ți păstreze, în primul rând, sănătatea mintală întreagă[4].

Desigur că nu ne-am gândit să facem o analiză a întregului mecanism al gândirii și manifestării umane în jurul crizei pandemice. Până la urmă,

---

[3] A se vedea Pr. Constantin Necula, *Exercițiul ascetic al vremii de-acum...* în vol. *CoronaJurnal* (coord. Petre Crăciun), Ed. Zorio, București, 2020, pp. 63-67.

[4] Una dintre analize este propusă de Armando Matteo în vol. *Pastorale 4.0. Eclissi dell'adulto e transmissione della fede ale nuovi generazioni*, Ed. Ancora, 2020, 119 pg.

suntem într-o fază încă nedeterminată a acesteia și ceea ce propunem este doar o fotografie la secundă pe un segment social mai degrabă intuit și întâlnit în pastorația imediată decât analizat științific – cât vom mai accepta ca fiind știință după o astfel de colapsare a identității cunoașterii științifice. Și aceasta pentru că am descoperit, fără mare efort, că la nivelul comunicării știința a suferit un atac cel puțin la fel de dur pe cât a suferit și religia și sacralizarea ei a dus la fanatizarea extremelor care emit, guraliv, condamnări. Ce este de făcut? Poate că dacă am reînvăța să povestim și să ascultăm ce se întâmplă ne-ar fi mult mai ușor procesul de restaurare al societății. Dacă cineva mai are interes în aceasta, dacă nu cumva exact depresionarea societății este principala preocupare a sistemelor media și a celor care le cultivă indecența intelectuală. Cu cine poate colabora însă preotul pentru a reface plasa de siguranță a credincioșilor săi?

O apariție editorială la editura Spandugino mi-a dat tonusul prezentării mele. Prefațată de Jaques Lecomte[5]- ale cărui cărți între timp au început să fie tot mai traduse în limba română- volumul lui Clairei Aube, *Cum să te reconstruiești după o traumă- 12 istorii adevărate despre reziliență și speranță*[6]. Citind-o în chiar timpul în care căutam răspunsuri la „ce să fac" pentru a nu lăsa descoperită încurajarea medicilor și asistentelor am descoperit în ea punctele de reper ale unei posibile intervenții pastorale. La oamenii amintiți s-au adăugat, nu în foarte mult timp, familiile celor cărora le-au decedat persoane dragi în mareea de Covid. Regret că, la momentul scrierii prezentului referat, Biserica nu a găsit timp să pună în scris experiența acumulată de preoți în momentele grele ale înmormântărilor cu ritual scurtat și cu securizare absurdă, nici nu i-a întrebat nimeni din colectivele de comunicare în situații de urgență cum se articulează răspunsul de încurajare către o societate care își pierde reperele devenirii sale: încrederea în medici și înfruntarea morții. Nu e vorba decât de empatie sau e mult mai mult, un soi de așezare în harisma de a purta crucea celuilalt cu distincție și cordialitate? Fără teoretizări abstracte, doar propunerea unei experiențe.[7]

---

[5] Pentru cunoașterea gândirii sale merită parcursă lucrarea *Reziliența. Reconstruirea după traumatism*, Ed. Spandugino, 2020, 88 pg. Un alt volum accesibil pentru înțelegerea fenomenului este lucrarea lui Serge Tisseron, *Reziliența,* Spandugino, București, 2020, 168 pg.

[6] Claire Aube, *Cum să te reconstruiești după o traumă. 12 istorii adevărate despre reziliență și speranță*, Ed. Spandugino, București, 2018, 216 pg.

[7] Un posibil exemplu este volumul *Lumea în stare de pandemie. Răspunsuri teologice la situații actuale*, Ed. Doxologia, Iași, 2021.

Ce putem învăța de la psihoterapia umanistă? – desigur nu doar în urma unei simple lecturi și nici a unei singure direcții de psihoterapie. Trebuie să înțelegem că psihoterapia umanistă este o orientare psihologică bazată pe o viziune pozitivă – oricât de mult îmi displace cuvântul, oripilat intelectual de prea deasa și inutila sa folosire – asupra ființei umane. Ea apare începând cu anii 1940-1941 în Statele Unite ale Americii – având ca reprezentanți de marcă pe Abraham Maslow, Carl Rogers și Victor Frankl – și avea câteva puncte de reper de care e bine să ținem punct:

- este centrată asupra prezentului
- mizează pe capacitatea persoanei de a-și conștientiza problemele
- mizează pe găsirea de soluții și de a face schimbările necesare pentru obținerea acestor soluții/ schimbări la rândul lor[8].

O astfel de abordare ne face să intuim și efortul pe care, creștini fiind, avem obligația de a-l făptui pentru a trece mai ușor peste tot ceea ce înseamnă ethosul crizei – care depășește cu mult hașurările comunicaționale în care prea des staționăm. Astfel proiecția psihanalizei -cu deschidere spre reziliență – are două linii de tensiune din care pastorala are de câștigat. Prima este ceea a iubirii venite din partea celorlalți. Uimitorul motor al restaurării comunității imediate, fără de care oricare ar fi efortul specialiștilor subiectul interogării pastorale nu are cum să se refacă. Exemplul cel mai la îndemână pe care îl am este legat de pastorația alcoolicilor unde numai planul moralei de susținere imediată ajută cu mult mai mult decât orice plan terapeutic. Pastorala Bisericii ține în miezul ei forța prin care Hristos Iisus poate schimba vieți[9]. Dar pentru aceasta, oamenilor trebuie să le vorbim despre această forță a Domnului, despre capacitatea Lui de a „face familie" cu noi – sensul adânc al Proscomidiei fiind și acesta, suntem o singură Familie – construind o comunicare destinsă a adevărului revelat, fără a pune accentul în permanență pe păcătoșenia omului cât pe capacitatea lui de pocăință. Nu putem accepta ca normală înspăimântarea ca formă de vindecare a fricii cotidiene și atunci când avem ca țintă misionară articularea comunității – pastorale sau terapeutice, deopotrivă – pe sinceritate, virtute socială epuizată în contexte minore, cu false zone de

---

[8] Mai pe larg în Viktor E. Frankl, *Doctorul și sufletul. Bazele logoterapiei și analizei existențiale cu privire la persoană. Zece teze cu privire la persoană*, Ed. Meteor Press, București, 2019, 304 pg. Cele Zece teze sunt prezentate în vol. pp. 285- 293.

[9] O excelentă analiză la Marco Russo, *Fede e ragione a servizio della Pastorale*, Editrice Dominicana Italiana, Napoli, 2015, 270 pg.

interacțiune. Cine n-a înțeles că amestecul Bisericii în strigătele de la Colectiv este o manipulare ordinară chiar are o problemă de poziționare în adevăr și dinamica acestuia în discursul social. Cea de-a doua linie de tensionare pozitivă este altruismul spontan care este arătat, ori dovedit, de diferite persoane, deseori oameni necunoscuți anterior. Nu cred că este cazul să insistăm, dar este limpede că atunci când interacționăm cu saloanele din spitale ori cu spațiile de terapie post-covid, extrem de reduse totuși în raport cu marea nevoie de „încurajare" de care suferă societatea, suntem la dispoziția unor necunoscuți care își fac cunoscută durerea, nevoia de „poveste" pentru a descărca ultrajul uitării la care sunt supuși[10].

Dacă acceptăm că baza Rezilienței este oferită de îmbinarea între întâlniri și legături create (baza interpersonală a Rezilienței) și travaliul interior, o continuă căutare a sensului vieții (baza transpersonală a fenomenului) înțelegem cum pastorala prin logoterapie poate constitui un mijloc fundamental al Rezilienței[11]. Aceasta este definită ca o capacitate a persoanei de a depăși și de a se vindeca după o dramă trăită. Este o temă care acum, mult mai mult ca în alte perioade, are ecou în fiecare dintre preoți și medici. Nu este vorba aici doar de identificarea problematicii legate, de exemplu, de anxietatea socială prevalentă la acest moment, ci de înțelegerea din interior a gravei ruperi de sens a omului de lângă noi și, deseori, a noastră ca oameni ai credinței. Când analizează perspectiva relației cu Dumnezeu, Victor Frankl – un emul al rezilienței prin logoterapie, un inspirator, cred, al multor soluții pastorale dacă este citit cu atenție – caută să identifice legitimitatea simbolică a prezenței Acestuia în terapia asupra persoanei aflate în criză[12]. E atât de dificil să-l redai

[10] Un minunat vitraliu al înțelegerii vindecării prin virtute a decăderii de acum, Bogdan-Tătaru Cazaban, *Inteligența inimii. Schițe pentru un portret al virtuții*, Ed. Spandugino, 2021, 79 pg. El conchide: „Avem nevoie de virtuți pentru a ne modela umanitatea și, mai cu seamă, pentru a putea trăi împreună cu ceilalți. E ceea ce resimt mulți dintre noi nu numai când conflictele iau forme exacerbate, când pozițiile trec dincolo de limita vehemenței, când diferențele nu mai pot coexista, ci și atunci când în viața de zi cu zi dau prea des peste acreală, mitocănie, prost gust, țâfnă, impertinență. Nu trăim atunci o nostalgie irepresibilă după moderație, afabilitate, modestie, bună-cuviință, discreție?".

[11] O serie de concepte și definiri sunt desprinse din lucrarea lui Eric Greitens, *Reziliența. Înțelepciunea adăugată cu greu pentru a trăi o viață mai bună* (ActPoliton, ed. a II-a, 2020, 480 pg.).

[12] Victor E. Frankl, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione* (a cura di Eugenio Fizzotti), Morcelliana, ed.5-a, 2014, 155 pg. Un capitol extrem de important al lucrării este „*Logoterapia e teologia*" (pp. 89-99) în care insistă pe legitimitatea simbolică și întoarcerea la un Dumnezeu personal în vindecarea traumei.

pe Dumnezeu unui suflet rănit? Rătăcit? Dar unui trup bolnav, cu sufletul uitat de terapeuți, care acordă doar medicamentele, nu și susținerea? Cred că aici este adevărata misiune creștină. Ea trebuie să răspundă unei întrebări simple dar atât de complexe: Există viață după Covid? Poate o familie să treacă peste îmbolnăvirile reciproce, dintre care unele au provocat moartea unor membri de-ai casei? Concentrați pe chestiuni de legitimitate asupra vaccinării ori non-vaccinării, Biserica a uitat că are de lucru în cu totul altă direcție.

Printre provocările pastorale unde iubirea comunității imediate și altruismul spontan se fac fundament intervenției pastorale îmi îngădui să sesizez câteva, din experiența imediată:

1. Am constatat că mare parte din terapia care însoțește, în primele faze ale bolii (ianuarie-martie 2020) intervenția medicală, nu s-a ținut cont de nevoia omului bolnav de căldura omului care-l ajută. Până când, uneori încălcând protocoale, asistentele și medicii au învățat să-și scrie numele pe combinezoanele de intervenție, să lase ochii la vedere, să nu se mai grăbească în actul medical, să asculte și să povestească scurt și la obiect lucrurile cu adevărat importante. Din nefericire nici azi (în septembrie 2021) lucrurile nu sunt remediate întru totul.
2. Un efort susținut trebuie avut în vedere în comunicarea cu medicii, colectivele sanitare și comunitățile de intervenție prin intermediul comunității pastorale. În anul 2020, efortul de a face piese de teatru în curtea interioară a spitalelor, în purtarea de alimente de suport bolnavilor ori apă pur și simplu au reflectat nu doar nevoia bolnavilor de a fi îngrijiți, ci și o mare nevoie a comunității de a se implica. Nu e suficientă, în viziunea pedagogiei sociale, doar izolarea bolnavilor, ci și construirea de canale de comunicare și făptuire.
3. În comunitățile terapeutice în care activez – Asociațiile „Crucea Albastră" și „Sus inima"- obiectul muncii noastre nu a mai fost susținerea medicală a persoanelor, ci o întreagă construcție interioară a comunicării pur și simplu. Oameni de diferite profesii, preocupări intelectuale, cu diferite diagnostice sau „scăpând" acestora, au experimentat aceleași senzații de frică-inutilitate-rejecție socială pe care doar comunicarea le-a atenuat.
4. Din nefericire, nu am reușit să lucrăm mai mult pentru colectivele și comunitățile medical-sanitare. Acolo unde s-au creat echipe mixte de

intervenție (preot-medic, psiholog-preot ori medic-medic, măcar) lucrurile au evoluat în direcția corectă.

Un aspect pentru care ar trebui să lucrăm atent este acela al evaluării stării de sănătate a preoților care au înmormântat – în primele săptămâni – sub amenințarea prezenței organelor de tot soiul și într-un timp ireal de redus. Soluțiile pastorale alese de preoți țin de intuirea marii nevoi de ritual în aceste situații – aspect fundamental al logoterapiei – și de aici și încrâncenarea, judecată superficial de socio-media, prin care au cerut ca ritualul să poată fi realizat în libertate de slujire. Reținem dintre soluții realizarea slujbei înmormântării în spațiile deschise din mijlocul familiei – fără prezența reală a celui dispărut dar amintind de prezența sa nemuritoare – ori de organizarea unor privegheri de încurajare pentru familii. În dese cazuri s-a avut în vedere ca întregul convoi funerar – așa, zgomotos și plin de restricții – să treacă prin fața caselor celor morți pentru a oferi prilejul ieșirii din cenzura de doliu și evitarea unui blocaj psihic care poate duce la reacții majore. S-a evitat în cel mai adânc sens transformarea înmormântării într-o continuare a sinistrei negriji sociale. Cheile interfeței comunicaționale au rămas aceleași:

1. Comunicarea față către față – cu riscuri asumate,
2. Comunicarea indirectă cu o serie de cadre medicale ori directă, mai ales în sistem on-line,
3. Comunicarea prin ritual, preoții intuind corect că Biserica evanghelizează și prin frumusețea liturgică.

La o vreme de timp cred că se impunea ca din echipele de analiză socială care au construit o serie de comisii și comisiuni să facă parte și reprezentații preoțimii care au avut contactul direct cu o serie de realități pe care alții le înregistrează numai din descrieri obiectiv – subiective. În multe situații soluțiile oferite de către preoții misionari din spitale ori diferite așezăminte de asistență socială ar fi ajutat cu mult mai mut decât chestionarele inutil trimise celor care s-au stins (am văzut și o astfel de inepție managerială). Unde mai pot ajuta preoții în comunicarea realității? Tocmai în identificarea modificărilor profunde pe care pandemia le-a inoculat gândirii și acțiunii sociale. Personal cred că efortul Bisericii ar trebui orientat spre asamblarea acestor sinteze într-un plan pastoral prin care să spună cetățenilor – fie ei și

necredincioși – cât de importantă este iubirea venită din partea celor apropiați și altruismul spontan – două dintre celeritățile momentului de față[13].

Care au fost etapele intervenției pastorale a persoanelor atinse de depresie în perioada Covid 19 și în ce mod intervenția pastorală s-a răsfrânt și asupra familiilor lor? E suficient să privim atent la modul în care dialogul – spovedanie sau pur și simplu dialogul de suport – a reușit să construiască punți. De foarte multe ori, singurul cunoscut care putea trece de barierele impuse în perioada de carantinare generală ori de izolare specială a fost preotul. Din mărturiile preoților și ale grupurilor pastorale înființate ad-hoc sub presiunea incompetenței guvernamentale ori a abuzului de putere care a devenit co-dominanta funcției politice, am putut înregistra un design de intervenție pastorală simplu, bazat pe încrederea dintre turmă și păstor. Merită menționate eforturile făcute în preajma anului 2020 – inclusiv materiale – de către comunitățile parohiale pentru a scoate din izolare și izolaționism indus de boală mii de oameni. Nici o altă instituție din România nu a înregistrat la nivelul dialogului cu omul aflat în nevoi o mai mare disponibilitate întrupată în mii de proiecte de asistență socială și duhovnicească. Mi se pare relevant că oamenii nu au părăsit Biserica – precum, cred, și-au dorit o serie de factori disturbatori de calm social – ci au adaptat nevoile lor la oferta riguroasă, totuși, a Bisericii. Ceea ce ne oferă îndreptățire în această afirmație este faptul că multă vreme – până după pelerinajele de la Iași și București – Biserica a fost mereu folosită ca mascotă a urii în care să se scurgă, parcă, toată duplicitatea socială.

Folosul duhovnicesc pentru Biserică? Trezirea dintr-o liniște închipuită. Redresarea comunicării intra-parohiale și dinamizarea muncii în echipă. Aici nu e nevoie de analize de rating. Biserica nu aici trebuie să puncteze. Dar, cert, e nevoie de o implicare mult mai amplă, mai sistematică a Bisericii – în ansamblul ei, fără excepții ori lașități – în identificarea acelor punți de legătură prin care pastorala poate fi reașezată între valorile proiectului social de redresare a comunității românești. Nu utopii, nu ceea ce am fi făcut dacă nu am fi fost obstrucționați. Trebuie să înregistrăm, smerit, ce am făcut și ce competențe am validat în mijlocul comunității și să valorizăm vocația în rugăciune și forță a ritualului de care dispunem ca unitate în Duh și Adevăr.

---

[13] A se vedea și propunerea pastorală a lui Mihail Hasminski în vol. *Cum să depășim crizele și să devenim mai buni*, ed. Doxologia, Iași, 2020.

Desigur că referatul meu este doar un pretext, un mod de a spune că e nevoie de tot ce știm și gândim și făptuim ca niciodată nici o pandemie să nu șteargă din lume omenia. Și prin ea sfințenia, țelul oricărui creștin autentic.

Bibliografie

*** *Lumea în stare de pandemie. Răspunsuri teologice la situații actuale*, Ed. Doxologia, Iași, 2021.

Andre, Christophe, *Psihologia fricii. Temeri, angoase și fobii*, Meteor Publishing, București, 2019.

Aube, Claire, *Cum să te reconstruiești după o traumă. 12 istorii adevărate despre reziliență și speranță,* Ed. Spandugino, București, 2018.

Briffault, Xavier, *Fabrica de depresie. Observați. Înțelegeți, acționați*, Meteor Publishing, București, 2019.

Cazaban, Bogdan-Tătaru, *Inteligența inimii. Schițe pentru un portret al virtuții*, Ed. Spandugino, București, 2021.

Frankl, Viktor, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, editura Morcelliana, ed. a 5-a, Brescia, 2014.

Frankl, Viktor, *Doctorul și sufletul. Bazele logoterapiei și analizei existențiale cu privire la persoană*, Ed. Meteor Press, București, 2019.

Greitens, Eric*, Reziliența. Înțelepciunea adăugată cu greu pentru a trăi o viață mai bună*, editura Act Politon, ed.II, 2020.

Hasminski Mihail, *Cum să depășim crizele și să devenim mai buni*, ed. Doxologia, Iași, 2020.

Lecomte, Jaques, *Reziliența. Reconstruirea după traumatism*, Ed. Spandugino, București, 2020.

Matteo Armando, *Pastorale 4.0. Eclissi dell'adulto e transmissione della fede ale nuovi generazioni*, Ed. Ancora, Milano, 2020.

Necula, Constantin Valer, *Exercițiul ascetic al vremii de-acum...* în volumul *CoronaJurnal* (coord. Petre Crăciun), Ed. Zorio, București, 2020.

Russo, Marco, *Fede e ragione a servizio della Pastorale*, Editrice Dominicana Italiana, Napoli, 2015.

Tisseron, Serge, *Reziliența,* Spandugino, București, 2020.

Iubirea dumnezeiască –
temeiul filantropiei creștine

Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae MOȘOIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna" din Sibiu

„Să nu disprețuiești porunca dragostei, fiindcă printr-însa vei fi fiul lui Dumnezeu". Sfântul Maxim Mărturisitorul[1]
„O, Iubire care ne îndumnezeiești, Tu ești Dumnezeu". Sf. Simeon Noul Teolog[2]
„Dumnezeu rămâne în veci un mister pentru om, dar un mister din care iradiază tot mai multă lumină, tot mai multă iubire și viață trăită de către om, tot mai mult sens". Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae[3].

1. Revelația lui Dumnezeu în istoria mântuirii – iconomia iubirii

Raționalitatea creației este tratată tot mai mult de știința de astăzi, chiar dacă aceasta nu poate spune nimic despre cauza Universului și a legilor fizicii care-l guvernează, ci doar afirmă că au un început la Big-Bang. Teoria Big-bang-ului și toate teoriile științifice explică fenomenele care au loc după momentul Big-Bang, nu pot trece de limita temporala a momentului 10^{-43}s, care este denumit „Zidul lui Plank". Dincolo de această limită chiar legile științei nu mai există. 10^{-43}s desemnează practic imposibilitatea de a trata despre taina însăși a creației din nimic.

Prin urmare, *raționalitatea lumii* nu este o realitate închisă în sine, ci ne duce la taină, la taina creatului care nu e prin sine, ci presupune o existență prin

---

1 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, *Filocalia* 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017, p.132.

2 Sfântul Simeon Noul Teolog, „Imn 6", trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în: *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei Craiova, 1990, p. 349.

3 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 179.

sine din eternitate, deci la *taina lui Dumnezeu* – Iubire, ca explicare rațională a tainei creației. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, rațiunile lumii[4] ne descoperă taina lui Dumnezeu. Între taina lui Dumnezeu și între rațiunile lumii nu este o contradicție. Iar rațiunea noastră este compatibilă cu raționalitatea lumii, deoarece am fost creați după chipul Logos-lui, Cel care a sădit această raționalitate a lumii. „Sfântul Maxim Mărturisitorul prezintă pe Fiul lui Dumnezeu neîntrupat ca Rațiune după ale cărei rațiuni au fost create toate, iar întrupat, ca Cel care restabilește armonia tuturor cu Dumnezeu și între ele. Aceasta pentru că Rațiunea adevărată este una cu Iubirea”[5].

1.1. Dumnezeu Se revelează din iubire ca Iubire:

> „Că într-atât a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (In. 3, 16); „Întru aceasta este iubirea: nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi și L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre”. „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi” (1 In. 4, 10, 19); „Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut” (In.1,18)[6], deoarece „Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl (In. 14, 9), „Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine” (In. 14, 10), „Eu și Tatăl una suntem” (In. 10, 30).

Este interesant că echivalentul grecesc al cuvântului „cunoscut” din In 1,18, este *exegesato*: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut (*exegesato/ enarravit)*”.

---

[4] Noțiunea de „*logoi*” devine la Sfântul Maxim o adevărată doctrină. „*Logoi*” sunt o noțiune spirituală însemnând structura noumenală și semnificația divină a Cosmosului. Există rațiuni pe care realitățile le au în Dumnezeu înainte de facerea lor, iar Dumnezeu e reprezentat nevăzut în cele văzute prin rațiuni. Ele constituie modul de a sta al lui Dumnezeu în lume și lumea de a sta prin Dumnezeu. Prin ele toate au convergență spre Dumnezeu. De aceea, teologia Sfântului Maxim e o laudă a perspectivei creațiunii în lumina sensurilor divine din ea, în lumina acestor semnificații originare dumnezeiești, prin care toate se restructurează pentru lumea de sus, Mag. Ion I. Bria, „Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Maxim Mărturisitorul”, în: *Studii Teologice*, nr. 5-6 (1957), p. 316.

[5] *Ibidem*, pp. 16-17.

[6] Este interesant că echivalentul grecesc al cuvântului „cunoscut” din In 1, 18 este *exegesato*: „L-a făcut cunoscut (*exegesato/ enarravit)*”

Prin Fiul întrupat S-a revelat Dumnezeu, Unul în Treime: „Cel ce a adus lumina dumnezeiască în modul cel mai accentuat oamenilor și a răspândit-o în toată lumea creată este Cuvântul lui Dumnezeu, făcut om. Căci prin El s-a creat lumea conform rațiunilor Lui și El o susține și vrea să o conducă spre îndumnezeirea veșnică, conform sensului ce i l-a dat. De aceea El a luat trup și prin acest trup a arătat lumina ipostasului Său divin, pe care Îl are în unire cu celelalte Persoane divine. (...). Lumina aceasta va copleși trupul Lui mai ales după învierea Lui și pe toți și toate după învierea de obște. Aceasta e tema centrală a *Imnelor iubirii dumnezeiești* ale Sfântului Simeon Noul Teolog. (…) Vederea luminii dumnezeiești, deci a lui Hristos care e o relație plină de iubire între Hristos și om, nu e un act de cunoaștere a tainei lui Dumnezeu, după depășirea prin negație, a cunoștințelor câștigate din lume, deci nu e o ridicare prin teologia negativă în întunericul care acoperă dumnezeirea. Aceasta deosebește spiritualitatea răsăriteană de cea occidentală. Vederea aceasta e a iubirii, a bunătății ce iradiază din fața lui Hristos”[7].

Imnele Sfântului Simeon sunt un adevărat document al misticii ortodoxe, „care e simțirea iubirii nesfârșite a lui Hristos ca Fiu al Tatălui și Frate al nostru, simțire ce o susține în noi prin Duhul Său cel Sfânt. E mistica relației fericite cu Dumnezeu cel personal, care își revarsă dragostea către noi ca lumină”[8].

> „Cel ce și-a unit ceea ce e al lui cu Duhul dumnezeiesc, s-a făcut în chipul dumnezeiesc, luând pe Hristos în piept. S-a făcut creștin din Hristos, având înăuntru ca pe Cel ce a luat chip [*formă*] în sine (Gal. 4, 19) pe Hristos cel necuprins și singur cu adevărat neapropiat tuturor făpturilor (…). Aceasta e iconomia Ta, aceasta venirea, aceasta, mila și iubirea Ta de oameni (…). Căci e un lucru înfricoșător, Stăpâne, înfricoșător și mai presus de cuvânt, că mi se arată lumina, pe care nu o are lumea, și că mă iubește Cel ce nu e înăuntrul lumii acesteia și că iubesc pe Cel ce nu e nicăieri în cele văzute (…). Știu că Cel ce e despărțit de toată zidirea mă ia înăuntrul Lui și mă ascunde în brațele Lui, și mă aflu atunci în afara întregii lumi și eu, cel muritor și mic în lume, privesc în mine întreg pe Făcătorul lumii”[9].

Iubirea dumnezeiască îl înalță pe om mai presus de lume, fiind lumină dumnezeiască, necreată; Sfântul Simeon se referă la învățătura despre energiile

---

[7] *Idem*, *Studii de Teologie Dogmatică…*, p. 315.

[8] *Idem*, *Sfânta Treime sau la început a fost Iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 2

[9] Sfântul Simeon Noul Teolog, „Imn 13”, trad. cit., pp. 370-373.

dumnezeiești necreate, prezentată ulterior sistematic de Sfântul Grigorie Palama: „Iubirea e Duhul dumnezeiesc, lumina atotfăcătoare și luminătoare, Ea nu e din lume, nici creatură. Căci e necreată și în afara tuturor celor create. E necreatul din mijlocul celor create”[10].

1.2. Dumnezeu Se manifestă ca iubire pentru că este iubire:

„Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (1 In. 4, 16), *„Cel ce nu iubește, nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu este iubire”* (1In4,8), iubire ce se descoperă ca lumină, pentru că *„Dumnezeu este lumină și întru El nu-I nici un întuneric”* (1 In. 1, 5). Părintele Stăniloae numește Sfânta Treime: „structura supremei iubiri”, „taina perfectei unități a Persoanelor distincte”[11], „un dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă și pe noi”[12]. Iubirea Sfintei Treimi *ad intra* este reliefată prin sintagma „intersubiectivitatea divină”, ca lipsă a oricărei pasivități în Dumnezeu, prin care se desemnează „caracterul spiritual al transparenței sau al întrepătrunderii Persoanelor divine, care e și o con-penetrare a conștiințelor lor”, fapt posibil deoarece: „Dumnezeu este subiect pur, sau Treime de subiecte pure”. Tatăl L-a născut din eternitate pe Fiul, Fiul nedevenind prin aceasta în vreun fel obiect al Tatălui. De aceea se folosește și expresia: „Fiul Se naște din Tatăl”, nu doar: „Tatăl Îl naște pe Fiul”. Nașterea Fiului din Tatăl este trăită ca act etern de amândoi ca subiecte, într-o intersubiectivitate care nu-l confundă, căci Fiecare îl trăiește din poziția Sa proprie. De asemenea, termenul purcedere nu indică o pasivitate a Duhului Sfânt, care L-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Duhul *„de la Tatăl purcede”* (In 15, 26), așa cum ne descoperă Mântuitorul. „Intersubiectivitatea și afirmarea reciprocă face ca Tatăl, trăindu-Se ca Tată, trăiește ca Tată și toată subiectivitatea filială a Fiului; subiectivitatea Fiului Îi este interioară, dar ca unui Tată. Îi este nesfârșit mai interioară de cum îi este interioară unui tată pământesc subiectivitatea filială a fiului său, sau de cum îi este interioară unei mame subiectivitatea filială a fiului ei, făcând-o să

---

[10] *Ibidem,* p. 396.

[11] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă (TDO),* vol. I., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, pp. 282, 288.

[12] *Ibidem*, p. 287.

se poată substitui fiului ei și să trăiască cu mai multă intensitate decât el bucuriile și durerile lui (…). Totul e comun și perihoretic în Treime, fără ca în această mișcare comună a subiectivității Unuia în Altul să se confunde modurile distincte ale trăirii împreună a acestei subiectivități"[13].

Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu nu sunt atribute divine alături de altele, ci sunt însuși modul de a fi al lui Dumnezeu[14]. Prin urmare, nu există o contradicție între iubirea lui Dumnezeu și veșnicia chinurilor iadului. Dumnezeu îi iubește pe toți, și pe cei din rai și pe cei din iad cu aceeași iubire, diferența este determinată de modul cum este receptată aceeași iubire dumnezeiască. Sfântul Isaac Sirul ne spune:

> „Eu zic că cei chinuiți în gheenă vor fi biciuiți de biciul iubirii. Și ce chin mai amarnic și mai cumplit este decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greșit față de dragoste suferă acolo un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoșător. Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul față de dragoste e mai ascuțită decât orice chin. E nebunie să socotească cineva că păcătoșii se lipsesc în gheenă de dragostea lui Dumnezeu (...). Dar dragostea lucrează prin puterea ei în două feluri: pe păcătoși îi chinuiește, iar pe cei ce au păzit cele cuvenite îi veselește. Și aceasta este, după judecata mea, părerea de rău sau chinul din gheenă"[15].

Dumnezeu este iubire și dorește să extindă iubirea la toată făptura, așa cum soarele luminează toate prin însăși existența sa. Omul poate ajunge să simtă iubirea dumnezeiască. Prin Botez are privilegiul să intre cu Dumnezeu Tatăl într-o relație asemănătoare celei existente din veci între Tatăl și Fiul, să primească darul înfierii, *hyiothesia*. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, adică frate cu noi, cei ce devin frați (*adelphoi*) ai lui Hristos, prin Botez, devin implicit fii adoptivi ai Tatălui ceresc. Ceea ce a spus Tatăl despre Fiul întrupat: *„Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru care am binevoit"* (Mt. 3, 17) se rostește în timpul Botezului la adresa oricui om care se botează, de aceea Sfântul Apostol Pavel rezuma sensul Botezului în cuvintele: *„Duhul înfierii prin care strigăm: Avva! Părinte!"* (Rm. 8, 15)[16]. Apoi, prin darul creșterii duhovnicești – Taina Sfântului

---

13 *Ibidem*, pp. 300-303.

14 A se vedea și cap.: „Râul de foc" din cartea lui Alexandros Kalomiros: *Sfinții Prinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, t.r. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 61-114.

15 Isaac Sirul, *Capete despre nevoință,*84, *Filocalia,* vol. X, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 423.

16 I. Zizioulas, *Ființa ecclesială,* Editura Bizantină, București, 1996, p. 53.

Mir – și al unirii mistic-sacramentale cu Hristos – Sfânta Taină a Euharistiei – omul dobândește darul nesfârșitului progres în cunoașterea lui Dumnezeu, printr-o unire tot mai accentuată, dar niciodată deplină, Dumnezeu rămânând veșnic incognoscibil în ființa Sa, nepătruns în taina [*misterul*] Său, Cel pe care Îl găsim, dar Îl și căutăm pururea.

2. Părintele Stăniloae, ca teolog al iubirii dumnezeiești

Părintele profesor Dumitru Stăniloae este considerat a fi *„cel mai mare teolog actual”*[17] sau cel mai creativ și influent *teolog „pan-ortodox”* [18], fiind elogiat și ca *„un mare filosof”*[19] sau *„un filosof pan-ortodox”*[20] care a dat expresie originală unei opere fundamentate pe tradiția apostolică, realizând o *„sinteză neo-patristică”*[21].

Într-o epocă ce a căutat cu obstinație eliberarea și autonomia individului, părintele Stăniloae a adus, prin opera sa teologică, un răspuns și o deslușire a sensului și esenței vieții ca dialog al cunoașterii, prin referirea iubitoare a unui subiect la un alt subiect[22].

Dinamismul gândirii sale îl constituie accentul pus pe dimensiunea trăită a reflecției teologice, deschisă, creativă și descoperitoare de direcții neexplorate până la el. Teologia sa este considerată a fi personalistă, mistică, creativă și originală. Este caracterizată prin: raționalitatea creației ca mijloc de revelare a Rațiunii dumnezeiești; Sfânta Treime ca structură a supremei iubiri; relaționarea Hristologiei și Ecclesiologiei cu îndumnezeirea omului în Biserică, văzută ca icoană a Sfintei Treimi; echilibrul între iconomia Fiului și a Duhului,

---

17 Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Deisis, Sibiu, 1998, p. 13.

18 Jürgen Moltmann, *Introducere* la Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, traducere în limba germană de Hermann Pitters, Zürich-Einsiedeln-Köln, Gütersloher, 1985, p. 10; Kallistos Ware, în prefața la Dumitru Stăniloae, *The Experience of God* (trad. Ioan Ioniță și Robert Baringer), Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1994, p. XX.

19 Gheorghe Drăgulin, „Un mare filosof creștin Dumitru Stăniloae”, în *Curierul românesc*, nr. 20-21/1990, p. 7; „Recunoașterea supremă în țară a valorii unui mare filosof și teolog creștin”, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 56/1990, pp. 38-30.

20 Victor Botez, „Un filosof pan-ortodox”, în *Revista de filozofie*, nr. 6/1992, pp. 543-549.

21 Expresie a Părintelui Georges Florovsky citată de Kallistos Ware, *op. cit.* (nota 2), p. IX.

22 Pr.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, „Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan”, în *Ortodoxia*, nr. 2/1967, p. 288.

între catafatic și apofatic și între voința liberă a omului și puterea energiilor necreate mediate de Duhul Sfânt; viziunea unui cosmos transfigurat, toate în încercarea de a oferi o articulare actuală a credinței creștine ca teologie personalistă.

Părintele Stăniloae vorbește despre Dumnezeu din perspectivă antropologică, revenind de fiecare dată la om, abordându-l din punct de vedere revelațional și, de aceea, hristologic. Teologia acestui „Mare Bătrân al Ortodoxiei"[23] reprezintă tocmai reflecția asupra persoanei lui Hristos trăit ca prezent în noi prin Duhul Sfânt, în contextul plin de iubire al Bisericii. Miezul teologiei sale îl constituie teologia persoanei și a comuniunii. „*Persoană*" și „*comuniune*" sunt cei doi termeni în care a căutat să dezvolte ceea ce a socotit că reprezintă, în adâncimea sa, teologia ortodoxă. Părintele Stăniloae accentuează în lucrările sale valoarea dată de Dumnezeu persoanei umane și, pentru că a socotit că azi omul are nevoie mai mult ca oricând de iubirea celuilalt, a considerat un imperativ să arate lumii cât de mult ne iubește Hristos.

"Eu ceea ca nu știu precis, nu afirm"[24] spunea părintele Stăniloae, referindu-se la cuvântul scris. În consonanță cu aceasta, structurile de gândire ale părintelui erau axate preponderent pe experierea credinței, a trăirii în Hristos. Părintele a trăit anii grei ai celor două războaie mondiale, experiind pe viu ce însemnă lipsa iubirii, și care sunt consecințele urii demonice. A avut și experiențele închisorilor comuniste, cinci ani de condiții inimaginabile. Dar, în mod providențial, în acel regim de exterminare, a primit darul rugăciunii neîncetate, despre care n-a scris ceva, ci doar în mod strict confidențial, referindu-se la anii respectivi, îi spunea, „surâzând", lui Olivier Clément: „O experiență ca atâtea altele, puțin mai dificilă pentru familia mea". Și adăugă apoi că aceasta a fost singura perioadă din viața sa în care a putut practica, „ține", într-un mod aproape permanent, invocarea Numelui lui Iisus"[25]. A suferit apoi stigmatul unui fost deținut politic, să reflecteze la consecințele antropologice ale acestor evenimente, pe care le fundamenta preluând din izvorul nesecat al credinței creștine. Într-o astfel de perspectivă, gândurile părintelui Stăniloae rămâneau fidele și creatoare. *Intuițiile* sale *geniale* i-au făcut

[23] Lidia Ionescu Stăniloae, *Lumina faptei din lumina cuvântului*, Humanitas, București, 2000, p. 5.
[24] Sorin Dumitrescu, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Editura Anastasia, București, 2002, p. 36.
[25] *Ibidem*, p. 15.

pe unii să-l numească *teolog neo-ortodox român universal*[26], chiar *geniu al Ortodoxiei*[27] sau *unul dintre cei mai mari teologi creștini*[28].

Experiența și *conceptualizarea,* precum și relația dintre acestea, pot fi înțelese dacă invocăm centralitatea noțiunii de structură în gândirea părintelui Stăniloae. Conceptul structuralist provine din regiunea ontologică a comunicării[29]. Pentru părintele, termenul „structură" – deși preluat din filosofia timpului – reprezintă o formă a trăirii experienței care funcționează ca model explicativ, atât în ordinea divinului, cât și în cea a umanului. Binswanger vorbește despre realitatea lui „noi" înfăptuită prin iubire, ca de o organizare sau armonie a unei experiențe intersubiective, pe care o numește „structură"(*Gestalt*). Subiectele care fac parte din „structura acelui noi unitar" (*Wirstruktur*)[30] pot la un anumit moment să-și conceptualizeze experiența. Prin reflectarea la *structură*, ca *formă a trăirii*, se nasc conceptele. În acest sens, structura prefigurează conceptul. Această utilizare a noțiunii de structură deschide posibilitatea unui sistem explicativ ce pornește de la o *existență relațională.*[31] Spre exemplu, folosește termenul „structură" pentru a vorbi despre „*Sfânta Treime, structura supremei iubiri*", sau pentru a conceptualiza devenirea teandrică a ființei umane și afirmarea comunicării intersubiective prin circumscrierea sa în dinamica iubirii.

Dumnezeu, precum și experierea și cunoașterea Sa, sunt supra-conceptuale, de aceea, cine ia un concept al lui Dumnezeu drept realitatea lui Dumnezeu, își face un idol pentru că: „cel ce își închipuie că Dumnezeu este ceva din cele ce se cunosc, nu mai are viață, ca unul ce a deviat de la Cel ce există"[32]. Totuși, deși contemplarea ființei iubite în clipele de extaz este mai presus de concepte, ne provoacă să o prindem în concepte, dar cu conștiința caracterului lor simbolic. Toate acestea constituie un motiv în plus pentru a

---

[26] Maciej Bielawski, *op. cit.*, p. 320.
[27] Olivier Clément, în prefața la: *Dumitru Stăniloae, Le génie de l'Orthodoxie*, Paris, 1985, p. 3.
[28] Pr. Dr. Gheorghe Drăgulin, „Academia Română a primit de curând în rândul membrilor săi pe Dumitru Stăniloae, unul dintre cei mai mari teologi creștini", în *Albina*, nr. 7/1993, p. 11.
[29] Aurel Codoban, *Structura semiologică a structuralismului. Critica unei semiologii pure și practice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 20.
[30] Pr.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 409.
[31] Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 18.
[32] Pr.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica*, *op. cit.*, p. 407.

întreține tensiunea prilejuită de relația iubitoare, pentru a nu ajunge la concepte contradictorii, rezultante ale plasării noastre în afara structurii ca formă a experienței. Unitatea în păstrarea aceleiași credințe dogmatice este expresia experienței lui Hristos, căci credința Bisericii nu este lipsită de o anumită *experiere* a prezenței lucrării lui Dumnezeu în mădularele sale.

Structurile, prin caracterul lor de stări existențiale, care reprezintă anumite relații cu Dumnezeu, sunt transformatoare și imprimă celui ce le experiază anumite *„întipăriri spirituale”*, diferite de întipăririle imaginației sau ale cunoștinței din cugetare, omul întipărindu-se de *„formele lui Dumnezeu”*[33]. În acest context putem aminti de o altă temă majoră a Părintelui Stăniloae, *„forma Bisericii”*[34], în care s-a revelat „structura cea mai înaltă și mai pură a iubirii”[35].

> „Structurarea unui sistem reprezintă întemeierea unor sisteme ale sale și a relațiilor dintre acestea” (schimb informațional-comunicație), primul putând fi identificat, strict terminologic, cu ființarea dumnezeiască, iar subsistemele lui, față de care el reprezintă un suprasistem, existența creată”[36].

Așadar, putem afirma că și în cazul conceptualizării iubirii, părintele Stăniloae se raportează la o structură, iar structura unei iubiri supreme sau desăvârșite este Sfânta Treime, căreia părintele i-a dedicat un capitol al Dogmaticii sale intitulându-l: „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”[37]. Acest model explicativ instituie o paradigmă a divinului, care se regăsește în teologia sa, deopotrivă ca transcendență și imanență a lui Dumnezeu Cel tainic, dar care Se și manifestă. Astfel, experiența religioasă este marcată de un puternic caracter intențional, revelând un Dumnezeu personal Care, printr-o voință dialogică, Se coboară la creatura pe care o instituie ca subiect intențional. Persoana divină – sacrul transcendent și persoana umană – sacrul transcendental[38] sunt într-o relație de căutare reciprocă. Transcendența și invizibilitatea divină par a

---

[33] Sfântul Grigorie Palama în *Filocalia*, vol. VII, Ed. Humanitas, Buc., 1999, cap. 59-61, pp. 344-346.

[34] Vezi: Pr. N. Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*, Editura Paralela 45, Cluj-Napoca, 2000, pp.144-276.

[35] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica*, *op.cit.*, p. 380.

[36] Dorin Oancea, „Unitatea vieții religioase și pluralitatea formelor ei de expresie – o perspectivă comunicațională”, în *Persoană și comuniune*: *prinos de cinstire: părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani,* Editura Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1993, p. 481; a se vedea și notele 19-21, 25.

[37] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, *op.cit.*, vol. I, pp. 195-220.

[38] Sandu Frunză , *op. cit.*, p. 24.

fi un fel de prezență puternică și unificatoare, ce dă lumii sens și frumusețe. Reflecția părintelui îmbrățișează întreaga realitate, arătându-i unitatea prin om în Hristos. Se poate vorbi, în acest sens, de o structură onto-dia-logică ce domină viziunea părintelui Stăniloae, animată de perspectiva sa teologică, de primatul lui Dumnezeu, părintele făcând o așa numită teologie de sus[39], din punctul de vedere al lui Dumnezeu, din perspectiva Căruia încearcă să înțeleagă lumea și să o conceptualizeze. Această viziune sau perspectivă a fost numită și teo-ecologie[40]. Vocea Părintelui este, cu adevărat, vocea Bisericii[41].

Teologia părintelui Stăniloae este o „teologie a iubirii, o teologie duhovnicească, o teologie nelipsită de Duhul Sfânt"[42]. Relevantă este prezentarea vieții ca o „comuniune prin care altul îți comunică adâncurile lui de iubire, adâncurile lui spirituale și eu le comunic pe ale mele. Iubirea este însăși existența. Viața este aceea în care infinitul dumnezeiesc ne comunică adâncurile infinite ale iubirii Lui și în care înaintez la nesfârșit, atât în cunoaștere cât și în iubire"[43]. Astfel, scopul principal al omului este participarea la cele dumnezeiești prin medierea lui Hristos, care a depășit intervalul dintre om și Dumnezeu, făcându-se obiectul iubirii Sale, dar rămânând și subiect, om adevărat, iar noi am primit în Hristos „puterea de a iubi pe Dumnezeu într-o unică iubire cu Fiul lui Dumnezeu"[44].

2.1. Realitatea personală supremă, structura iubirii desăvârșite

Atunci când vorbește despre „Sfânta Treime, structura supremei iubiri"[45], părintele Stăniloae afirmă de la început că despre forma tripersonală omousianică a lui Dumnezeu și despre existența Acestuia prin Sine, nu știm

---

[39] Maciej Bielawski, *op. cit.*, p. 321.

[40] *Ibidem*, p. 323.

[41] Christos Yannaras în *Darurile Filocaliei*, texte culese de Ignatie Monahul, Editura Bunavestire, Bacău, 1996, p. 102.

[42] *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, editată de Arhim. Ioanichie Bălan, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 33.

[43] *Ibidem*, p. 53.

[44] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, „Dumnezeu este iubire", în *Ortodoxia*, nr. 3/1971, p. 402.

[45] Înainte de a introduce cu acest titlu un capitol din Dogmatică, Părintele Stăniloae a scris un articol în *Studii Teologice*, nr. 5-6/1970, pp. 333-355, intitulat „Sfânta Treime, structura supremei iubiri".

nimic. Aceasta, deoarece și ceea ce știm despre Dumnezeu nu reprezintă ceea ce este El cu adevărat.

Conceptul de bază folosit de părintele în Dogmatica sa, pentru a exprima caracterul Tri-unitar al Realității ultime, este afirmat prin definiția paradoxală a subiectului, ca sine nestăpânit și ființă-în-relație. Părintele Stăniloae afirmă clar că iubirea mai degrabă presupune persoanele, decât să le creeze (ceea ce ar fi însemnat substanțialism impersonal[46]). În Sfânta Scriptură se afirmă că „Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8.16). În acest sens, părintele spune că Sfânta Treime „este o iubire fără de început și urmărește o extindere a iubirii"[47], sau că Dumnezeu „este iubirea care lucrează în noi"[48], deci iubirea este una cu subiectul. În Sfânta Treime, Persoanele Se dăruiesc total, nu este vorba de o dăruire a ceva din Sine, ci de o dăruire și primire totală a unui Eu de către celălalt Eu, și aceasta înseamnă că „Dumnezeu este din veci un act comun de iubire", prin care Persoanele Se dăruiesc, Se acceptă și Se afirmă. Astfel, părintele Stăniloae ajunge să definească iubirea ca act ființial divin sau ca raportare reciprocă, în care se manifestă iubirea între Persoanele dumnezeiești. Numai pentru că iubirea ține ființial de Dumnezeu, iar ființa este una, putem să afirmăm că natura divină cea una, poate fi văzută simultan ca relație-unitate, sau viceversa. Florensky afirmă că această raportare apare ca substanță, o raportate substanțială[49]. Iar C. Yannaras subliniază faptul că în creștinismul răsăritean accentul cade pe realitatea că Dumnezeu este iubire și nu pe faptul că Dumnezeu are iubire. El spune că „Dumnezeu există ca iubire" sau modul Său de ființare personală este comuniunea nespațială de iubire și, prin urmare, în Dumnezeu, ca „Cel ce este", a fi nu poate fi despărțit de dinamica iubirii[50]. În creștinism, iubirea este esența existenței. Fără iubire, existența se veștejește. Dumnezeu este existența prin excelență pentru că este iubire tripersonală. Tatăl este iubirea ca stare de Sine, sau ipostatică. Fapturile sunt și ele opere ale iubirii Sfintei Treimi, avându-și starea de sine în starea de

[46] Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii – Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, 2001, p. 88.

[47] Pr.Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 7.

[48] *Idem*, „Iubire și adevăr (...)", *op.cit.*, p. 289.

[49] *Idem*, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri", *op.cit.*, p. 337.

[50] Christos Yannaras, *Abecedarul credinței*, Editura Bizantină , București, 1996, p. 50.

Sine a Treimii. Toată existența este o concretizare a iubirii veșnice, ca atare este o existență interpersonală. Dar atunci, însăși existența este iubirea ca persoană, „Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8)[51]. „Persoana Cuvântului este iubire" și prin întruparea Sa ca om, S-a făcut „calea iubirii către Dumnezeu" o oamenilor. În iubire, omul trăiește „zborul liber" spre Dumnezeu, iar prin această deschidere și libertate, câștigată prin curățirea de patimi, „omul devine ipostas al iubirii sau iubire personificată"[52].

Plecând de la ideea lui P. R. Clifford că „a fi înseamnă, într-un anumit sens, a iubi, iar un defect în iubire este un defect în ființă"[53], Silviu Rogobete socotește că afirmarea în opera părintelui Stăniloae a unei ontologii divine, ca ontologie a iubirii, nu se poate înțelege ca o ontologie impersonală și esențialistă. Părintele Stăniloae afirmă că Sfânta Treime este în mod esențial *„bunătate și iubire", iubirea este natura sa fundamentală* și nu originatorul sau un sub-stratum impersonal. Totuși, luând în considerare că, în Dumnezeu, a fi și a acționa (ființa și actul) sunt una, am putea spune că prin actul mântuirii, iubirea divină interpersonală se descoperă a fi atât temelia, cât și scopul final al întregii existențe[54]. Astfel, existența reprezintă un dialog de iubire inițiat de Realitatea Personală ultimă, Dumnezeul Cel Unul în Treime. Participarea la iubirea adevărată înseamnă existența adevărată, iubirea explicând rațiunea de a fi a *ființei*[55]. La temelia ultimă a ființei, părintele Stăniloae nu așază nici persoana, nici ființa luate separat, ci afirmă că originea ei este o „Realitate Personală supremă", adică „supraesența tripersonală" sau „tripersonalitatea supraesențială", care fiind în mod fundamental iubire, este, paradoxal, atât *existență în Sine*, cât și *comuniune*[56]. Fiind iubire perfectă, iubire împlinită, Realitatea ultimă este capabilă de existență în și prin Sine, implicând în mod automat comuniunea sau relațiile interpersonale. Sandu Frunză, vorbind

---

51 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistole hristologice și duhovnicești*, *Epistola a II-a. Către Ioan Cubicularul – Despre iubire*, P.S.B. 82, trad. și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, nota 60, p. 34.

52 *Ibidem*, notele 63 și 64, p. 35.

53 Paul R. Clifford P. R., *Interpreting Human Experience. A Philosophical Prologue to Theology*, London: Collins, 1971, p. 214.

54 Silviu E. Rogobete, *op. cit.*, p. 87.

55 Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, SVS Press, New York, 1980, p. 79.

56 *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, pp. 153-156.

despre faptul că la baza întregului mister al existenței, în viziunea părintelui Stăniloae, stă principiul unității relaționale, afirmă faptul că iubirea este „un mister arhetipal care asigură realitatea personală”[57].

„Dumnezeu are existența de la Sine, spune părintele Stăniloae, dar El este viu pentru că primește și comunică existența în interiorul Său. Acest fapt întregește caracterul persoanei, care este nu numai realitate de sine, ci și comuniune”[58]. „Iubirea implică Subiectul conștient de sine și iubitor; sau Subiectul adevărat nu poate fi decât iubitor”, deci relațional[59]. Prin afirmarea celor două aspecte ale paradoxului Realității Personale supreme: *existența de sine* și aspectul *comunitar interpersonal sau dimensiunea relațională,* identificarea lui Dumnezeu cu iubirea este o formulare ontologică validă. Afirmând că Sfânta Treime este „structura supremei iubiri”, părintele Stăniloae afirmă, de fapt, că la baza Ființei dumnezeiești nu este nici persoana, nici esența, ci în mod paradoxal, sunt *amândouă,* formând o Realitate supremă ce se explică tocmai prin iubire. El nu identifică Realitatea ultimă cu iubirea înțeleasă în mod substanțialist, punând astfel o esență la temelia ființei, ci evită dezechilibrarea balanței dintre persoană și ființă în favoarea uneia dintre ele.

Această viziune a părintelui Stăniloae are, conchide S. Rogobete, încă două implicații: în primul rând, conceptul de Persoană este o categorie ontologică primordială, însă nu datorită priorității ontologice a persoanei față de esență, ci datorită însuși caracterului Personal al Realității ultime, iar în al doilea rând, plecând de la o reanalizare originală a semnificației termenului *subiect,* părintele Stăniloae vorbește despre Dumnezeu ca despre un Subiect, în fapt, o *Realitate inter-subiectivă* sau *inter-subiectivizată a iubirii*[60]. De aceea, ontologia divină este *și* interpersonală sau comunitară, fiind guvernată de iubire. Astfel, iubirea reprezintă categoria ontologică unică ce poate funcționa ca mijloc de mediere a Realității divine ultime cu noi.

Pentru a rămâne sau a fi în viață trebuie să fii în Dumnezeu, Cel ce este Viața, dar Dumnezeu fiind iubire, atunci însăși Viața este iubire. În concluzie, pentru a ființa trebuie să participăm la Viața care este iubire interpersonală, adică la viața de comuniune a Sfintei Treimi.

---

[57] Sandu Frunză, *op. cit.*, p 54.
[58] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, p. 165.
[59] *Idem*, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 371.
[60] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, pp. 295, 300.

2.2. *Intersubiectivitatea treimică*

Specificul iubirii creștine se regăsește în forma cea mai înaltă, care este *agape* sau *comuniunea de iubire*. Ea presupune în esență trei dimensiuni: un Arhetip trinitar, un ideal uman, care se actualizează mereu ca intersubiectivitate și o natură transfigurată, datorită unei intersubiectivități lărgite. Intenționalitatea dogmatică cu privire la conceptualizarea unui câmp de existență, considerat ca unică realitate, devine intenționalitate spre comuniune[61]. Omul va angrena, în acest sens, întreaga lui existență ca unitate structurală a unei dinamici relaționale, aflată într-o comunicare permanentă cu acea realitate unică, ce afirmă autenticitatea umanității drept chip al său.

Experiența religioasă are, astfel, la bază faptul că ea este făcută posibilă de o *„realitate transsubiectivă reală"*[62]. Această realitate este percepută de om ca o Realitate Personală, ca un sacru transcendent ce coboară și se face cunoscut ca Dumnezeu incognoscibil. Teologia va concepe Arhetipul divin ca structură relațională, care prin actul creator extinde modul de comunicare intra-divină spre relațiile intra-mundane prin revărsarea preaplinului iubirii divine. Astfel, iubirea din lume presupune ca origine și scop iubirea eternă între mai multe Persoane. Iubirea noastră se explică prin crearea noastră după chipul Sfintei Treimi, originea iubirii noastre[63].

„Nu se poate concepe iubire în monada închisă în sine. Iubirea este referirea unui eu la altul și viceversa. Astfel Realitatea Supremă sau adevărul ultim pentru creștini este structura iubirii, sau corelația dintre trei Eu-uri, iar iubirea culminantă este adevărul suprem…", iar iubirea aceasta își are originea în adevărul suprem, „în *forma Realității supreme* care este Dumnezeu cel din Treime"[64]. Iubirea aceasta este singura care explică existența[65].

Pentru a se referi la iubirea dumnezeiască, părintele Stăniloae vorbește despre Treimea de subiecte pure. Toată esența dumnezeiască este o esență spirituală, întreit subzistentă sau întreit subiectivată. Acest caracter pur al

---

[61] Sandu Frunză, *op. cit.*, p. 174.

[62] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, ed. a II-a, Craiova, 1993, pp. 10-11.

[63] *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, p. 195.

[64] *Idem*, „Iubire și Adevăr (...)", *op.cit.*, pp. 283-292.

[65] *Ibidem.*

Subiectelor divine implică o deplină intersubiectivitate a lor. Fiecare trăiește și modul de trăire a Ființei divine de către Celelalte, dar nu ca al Său, ci ca al Lor. De aceea se vorbește de un singur Dumnezeu și de trei Eu-uri[66]. În Dumnezeu fiecare Eu este și cuprinde totul și fiecare Eu care este totul cuprinde celelalte Eu-uri, care sunt și Ele totul. Ele își sunt din veci desăvârșit interioare. Dumnezeu Tatăl „trăiește subiectivitatea Fiului în subiectivitatea Sa părintească…, așa și Fiul trăiește subiectivitatea părintească a Tatălui în subiectivitatea Sa filială"[67]. Dumnezeu are existența *per Se* (*aseitate*), deoarece Se află într-o mișcare și comunicare a ființei și a iubirii în interiorul Său, datorită perihorezei treimice. Astfel se referea părintele Stăniloae la aparentul paradox al ontologiei divine și anume: *existența de sine* și *dimensiunea relațională*.

Duhul Sfânt este într-o mișcare eternă de purcedere din Tatăl, cum este și Fiul într-o mișcare eternă de naștere. Fiecare din Aceștia trăiește împreună cu Tatăl, nu numai actul provenirii din Tatăl, ci participă împreună cu Celălalt la trăirea actului de provenire a Aceluia, dar de pe poziția Sa proprie[68]. „Odihna" Duhului purces din Tatăl peste Fiul, este dovada iubirii Tatălui, Cel care dorește să Se odihnească peste Fiul prin Duhul Sfânt purces din El, astfel Tatăl nu-I arată numai iubirea, ci Îi comunică Fiului și participarea altuia, a Duhului, la iubirea Sa[69]. Este ca și cum un alt *eu* interior *eu-lui* meu ar fi titularul a tot ce sunt eu. Fiecare Se vede numai în relație cu Celălalt, sau privește la Celălalt, sau Se vede în Celălalt ca Subiect al iubirii față de Acela. Un subiect unic în sens absolut ar fi lipsit de bucuria și sensul existenței, el s-ar îndoi chiar de propria sa existență. Comuniunea în doi este și ea limitare. Ei trebuie să aibă cunoștința unui orizont, un al treilea, care să împlinească rolul de „obiect", care asigură și celor doi sentimentul obiectivității, deși a treia persoană este trăită și ea ca subiect, dar asigurându-le depășirea subiectivității lor duale și a distincției lor personale.

„O persoană trebuie să aibă ca *eu* un *tu*, ca să comunice întreolaltă, și un *el* care să-i unească din nou, în interesul pentru al treilea…", Duhul Sfânt fiind Cel care „Îi unește pe Amândoi prin atenția reciprocă ce sporește iubirea între

---

[66] *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, p. 207.

[67] *Ibidem*, p. 209.

[68] *Ibidem*, p. 208.

[69] *Idem*, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, *op.cit.*, p. 71.

Ei"[70]. La Dumnezeu au loc simultan relațiile *noi-tu, eu-voi*, dar și *eu-tu-tu*. Fiecare Subiect divin este capabil de această simultană atenție la Celelalte, privite deosebit sau câte două[71].

Primele cuvinte ale Evangheliei după Sfântul Apostol Ioan: „Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul", arată, în accepțiunea părintelui Stăniloae, faptul că „prin Cuvânt S-a descoperit în primul rând Sieși Tatăl și a realizat din eternitate un dialog cu Sine". „Tatăl gândindu-Se pe Sine, Își naște un chip al Său". „Fiul este dedublarea cugetată a Tatălui, chipul Său ontologic, Duhul Sfânt este proiectarea iubirii Sale spre acest chip gândit, ontologic al Său"[72]. Referitor la sintagma ioaneică: „La început a fost Cuvântul" putem aminti sintagma lui Buber: „La început a fost relația", ca model explicativ al caracterului relațional ontologic al realității personale transcendente[73].

În Dumnezeu nu infinitatea iubirii în sine aduce bucuria, ci reprezentarea unui nou mod de iubire de către o altă Persoană. Și noi oamenii, în relația „eu-tu", simțim necesitatea unui „el", însă la Dumnezeu, dată fiind infinitatea Persoanelor, ajunge un singur „El", căci Acesta completează și mulțumește cu iubirea ce-o arată[74]. Duhul Sfânt Se descoperă, în viziunea părintelui Stăniloae, ca o „legătură de iubire între Tatăl și Fiul". Duhul este trimis spre Fiul ca Persoană „împreună iubitoare" a Fiului de către Tatăl, nefiind deci o simțire a Tatălui și nici „un al treilea"[75]. Această „împreună iubire" a Duhului se vede și în faptul că noi spunem că iubim pe Tatăl sau pe Fiul, sau pe Amândoi prin Duhul, dar nu că iubim pe Duhul prin Tatăl sau prin Fiul.

2.3. *Implicații pentru o antropologie din perspectivă trinitară*

Esența omului, în virtutea faptului că este creația unui Dumnezeu iubitor, nu poate fi alta decât capacitatea de a iubi și de a fi orientat spre celălalt. Sfântul Maxim ne spune: „Căci știa că dacă înaintăm drept, conform rațiunii și firii, spre ceea ce reprezentăm prin ființă și rațiune, vom cunoaște și noi printr-

[70] *Ibidem*, pp. 33-34.
[71] *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, pp. 214-215.
[72] *Idem*, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, *op.cit.*, pp. 45, 71, 44.
[73] Martin Buber, *Eu și Tu*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 44.
[74] *Ibidem*, p. 66.
[75] *Ibidem*, p. 71.

o simplă atingere (*aple prosbole*), fără nici o iscodire, care singură prilejuiește greșeala și rătăcirea, toate în mod divin (*theoeidos*), atât cât ne e cu putință, nemaipersistând din pricina neștiinței în mișcarea din jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea și rațiunea noastră cu Mintea (*Nous*) cea mare, cu Rațiunea (*Logos*) și Duhul (*Pneuma*), mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui"[76]. Mintea (*nous*), rațiunea (*logos*) și duhul (*pneuma*, *spiritus*) omului trebuie să fie în conformitate cu arhetipurile lor: Marea Minte-Tatăl, Logosul – Fiul și Duhul – Duhul Sfânt, această triadă a sufletului omenesc constituind o imagine a Sfintei Treimi, omul fiind, de fapt, „imago Trinitatis"[77], întrucât „mâinile" cu care Tatăl l-a creat sunt Fiul și Duhul Sfânt.

Părintele Stăniloae vede în ontologia iconică a omului amprenta misterului trinitar negrăit, până la nivelul cel mai adânc. De fapt, apofatismul antropologic este un chip al apofatismului divin și, așa cum spune Sfântul Grigore Teologul, pentru ca un chip să fie veritabil trebuie să posede toate calitățile modelului[78]. În special se pune accent pe caracterul ontologic, personalist și comunitar al chipului lui Dumnezeu în om și mai apoi pe caracterul dinamic (de la chip la asemănare), nepieritor[79].

Părintele Stăniloae a dezvoltat, în ultima perioadă a vieții sale, o *antropologie trinitară*[80]. „Comuniunea interpersonală este un chip al comuniunii treimice"[81]. Căci numai din iubirea între Persoanele divine iradiază forța iubirii noastre interpersonale și misterul sau chipul dumnezeiesc al persoanei noastre și al celorlalte persoane, se dezvăluie și se actualizează în comuniune[82]. „A fi uman înseamnă a trăi ca partener în dialogul plin de iubire cu ceilalți și cu Dumnezeu", căci „rostul eminent al tuturor subiectelor este activarea intenționalității spre comuniune", iar „intenționalitatea spre comuniune este

[76] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.S.B. 80, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 89.

[77] Lars Thunberg, *Man and the Cosmos – The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 47.

[78] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", *Ortodoxia*, 3/1956, p. 325.

[79] Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 195-217.

[80] Cf. Ioan I. Ică jr., „De ce „Persoană și Comuniune?", în *Persoană și Comuniune*, *op.cit.*, p. XXVII.

[81] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, p. 275.

[82] *Ibidem*, pp. 275-276.

dragoste. Subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăși natura tinde spre această manifestare a dragostei"[83]. Prin urmare, adevărata subiectivitate înseamnă realizarea corectă a acestei intenționalități spre *„comuniunea cu comuniunea supremă"[84]*. Toate acestea l-au făcut pe Înaltpreasfințitul Mitropolit Kallistos Ware să afirme că teologia părintelui Stăniloae nu este numai o teologie a iubirii și a comuniunii personale, ci și „o teologie în mod puternic trinitară"[85]. Prin urmare, și sinele uman este *„sine participativ"*, format și întărit în *„structura relațiilor personale"* și a angajamentului continuu cu toată creația cu care se înrudește prin trupul său. Natura umană este constituită *deiform*, existența chipului lui Dumnezeu în om fiind fundamentată pe această *înrudire* (*syngeneia*)[86] a omului cu Cel spre Care tinde și Care l-a creat în acest fel, iar ca Arhetip reprezintă conținutul ontologic al omului, deci *ontologia omului este iconică*[87]. Iubirea umană cuprinde și ea cele două realități paradoxale ale subiectului. În această ordine de idei și în consonanță cu remarcabila afirmare a unei ontologii a iubirii a Patriarhului Calist: „Iubesc, deci exist"[88], părintele Stăniloae spune că „persoana trăiește pe două registre: în sine și în relație ...", fiindu-i „propriu acest paradox: e o sine de nestăpânit și se referă la ceva"[89]. Mai mult, se poate spune că „în comunicarea prin iubire, fiecare persoană trăiește mai mult existența decât prin cugetarea separată la sine sau la alții. Plusul de existență vine dintr-o comunicare reciprocă a existenței prin iubire"[90]. În acest fel, „persoana nu este persoană în afara relației. Relația definește persoana"[91]. Părintele Stăniloae subliniază în nenumărate rânduri aspectul comunitar al subiectului: „Subiectul e subiect numai în comuniune cu alte

---

[83] *Idem*, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, *op.cit.*, pp. 123, 125.

[84] *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit.*, p. 280.

[85] Kallistos Ware, „Experiența lui Dumnezeu în Teologia Dogmatică a părintelui Dumitru Stăniloae", în *Persoană și Comuniune*, *op.cit.*, p. 114.

[86] A se vedea: Pr. N. Moșoiu, *„Părtași ai dumnezeieștii firi* – theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes" (2Pt. 1, 4) – o introducere – , în *Revista Teologică*, 2006, nr. 4, pp.130-159.

[87] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2002, p. 69.

[88] Patriarhul Calist al Constantinopolei (sec. al XIV-lea) a afirmat cu mult înaintea lui Descartes, cel care a spus „Cogito, ergo sum", „Amo, ergo sum", la Silviu Rogobete, *op. cit.*, p. 98.

[89] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Dumnezeu este iubire", în *Ortodoxia*, XXIII, 3/1971, p. 375.

[90] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, *op.cit.*, p. 158.

[91] *Idem*, „Dumnezeu este iubire", *op.cit.*, p. 371.

subiecte. Astfel, subiectul deplin este subiectul purtător de dragoste, subiectul deplin este o intenționalitate nereținută spre comuniune”[92].

Omul este creat după „chipul Chipului (*eikon Eikonos*)”[93], care este Fiul lui Dumnezeu. Fiecare persoană este un chip al Prea Sfintei Treimi: „Dacă la temelia minții, sau a eu-lui, sau a subiectului, avem pe Tatăl, iar în conștiința de sine îmbogățită cu atât mai multe sensuri e reflectat Fiul, și în comuniunea iubitoare cu ceilalți se află lucrarea Duhului Sfânt, unit cu deplina conștiință de sine și cu toate sensurile, înțelegem cum *persoana umană este trinitară în ea însăși*, dar chiar prin aceasta este în relație deplin iubitoare nu numai cu Dumnezeu Cel în Treime, ci și cu celelalte persoane umane”[94]. Așadar, Sfânta Treime, prin Hristos, nu este văzută numai în comunitatea persoanelor umane, sau în umanitate în general. Fiecare persoană este un chip care reflectă Sfânta Treime. Mitropolitul Nicolae Mladin a afirmat că, întrucât Dumnezeu este iubire, omul, care este chip al lui Dumnezeu, este iubire, umanismul însemnând iubire pentru că definiția omului ca iubire se referă la om în general[95].

Cadrele antropologiei părintelui Stăniloae aparțin Hristologiei, dar sunt incluse cu necesitate și în Teologia intratrinitară, pentru a afirma nu doar chipul omului ca al Fiului lui Dumnezeu întrupat, ci și umanitatea drept comuniune de persoane, chip al comuniunii Dumnezeului întreit în Persoane. Ontologia iconică a omului, ca triadicitate relațională, ce reprezintă o structură comunicațională constitutivă omului, este, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, modul de existență personal și concret adecvat *triplei uniri* cu Dumnezeu, semenii și lumea, și această conformitate cu rațiunea firii este numită de el iubire agapică, a cărei taină și dumnezeire „ne face pe noi, din oameni, dumnezei”[96].

2.4. Ontologia relațională a persoanei

După cum se știe, conceptul de persoană s-a conturat în cadrul discuțiilor trinitare și s-a dezvoltat odată cu controversele legate de Hristologie.

---

92 *Idem*, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, *op.cit*., p. 75.

93 A se vedea: P. Nellas, *op.cit*. (capitolul I).

94 Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă, op.cit.*, pp. 159, 162, 172.

95 Pr.Prof. Ion Bria, „Sensul activ al iubirii creștine”, în *Ortodoxia*, nr. 1/1970, p. 75.

96 Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Epistole hristologice și duhovnicești,* „Despre iubire”, P.S.B. 82, p. 28.; a se vedea și trad. Părintelui Ioan I. Ică jr. în *Mitropolia Ardealului*, nr. 1/1988, pp. 37-59.

Într-o analiză a sa, părintele profesor Ioan I. Ică jr.[97] pune în chestiune fidelitatea unor proiecte sau elaborări privind „ontologia” persoanei față de axiomele și cadrele de bază ale gândirii patristice, pe care unii teologi contemporani pretind a le explica consecvent, deși este demonstrabilă înțelegerea lor greșită. Acest lucru l-au arătat după anul 1980 și teologi ca Ioannis Panagopulos, André de Halleux, Verna Harison, Ioan I. Ică jr. sau cel mai recent Lucian Turcescu. Unele din perspectivele sau accentele din teologia contemporană care priveau conceptul de persoană sunt reprezentate de meta-ontologia și opoziția dintre persoană, natură și individ ale lui Lossky, personalismul existențial al lui Berdiaev, personalismul supraesențialist, apofatic al lui Bulgakov și Florensky, de subordinaționismul ontologic al lui Zizioulas și Yannaras, ș.a.m.d.

Criticile cele mai noi au fost față de reducționismul lui I. Zizioulas, care au provocat contra-argumentări din partea multor teologi ortodocși, dar și confruntarea teologiei lui cu cea a altor teologi, cum ar fi cea a părintelui Stăniloae, care au menținut poziția de echilibru în ceea ce privește teologia persoanei. I. Zizioulas consideră că adevărata identitate a omului poate fi găsită numai în relație, de aceea în viziunea lui, persoana diferă fundamental de individ[98]. Zizioulas nu vede fundamentul comuniunii în substanța divină, ci în Persoana Tatălui[99]. Esența este redusă la persoană. Acest reducționism existențialist nu se regăsește în gândirea Părinților capadocieni, pe care el spune că își fundamentează concepția. Zizioulas a alunecat în *subordinaționism ontologic*[100] și a amestecat Persoana Tatălui cu dumnezeirea însăși, ajungând ca,

---

[97] Ioan I. Ică jr., „Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și Comuniune, op.cit.*, pp. 359-385.

[98] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996, pp. 46-63. A se vedea și: *Idem*, „On Being a Person. Towards an Ontology of Personhood”, în *Persons, Divine and Human*: *King's College Essays in Theological Anthropology*, ed. Ch. Schwöbel and C. E. Gunton, Edinburg: T.&T. Clark, 1991, pp. 38, 45; *Idem*, „Human Capacity and Human Incapacity, A Theological Exploration of Personhood”, în Scottish Journal of Theology, 28/1975 Edinburgh, pp. 405-411; *Idem*, Being as Communion: *Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985 în analiza lui Lucian Turcescu, „Person versus individual, and other modern misreadings of Greory of Nyssa**”**, în *Modern Theology*, December, 2002, 18(4): 527 – 539; a se vedea și relația dintre „persoană” și „individ” la Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 178.

[99] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială, op.cit.*, p. 35.

[100] Emil Bartoș, *op. cit.*, p. 215.

prin minimalizarea *ousiei,* să o considere pe aceasta din urmă drept cauză a persoanelor Sfintei Treimi, idee extinsă apoi într-un anumit fel și la antropologie prin conceptul de realizare cauzală a datului ființial al individului[101]. Iubirea este pentru el categoria ontologică prin excelență, este modul de existență a lui Dumnezeu, dar această iubire care-L „ipostaziază" pe Dumnezeu nu este, în concepția lui Zizioulas, ceva „comun" Celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi, cum este natura divină, ci se identifică cu Tatăl, deci cu Persoana care-L ipostaziază pe Dumnezeu, de aceea este în trei Persoane. Face apoi referire la textul din I Ioan 4,7-17, spunând că aici este vorba despre Dumnezeu Tatăl[102]. Așadar, o a doua concluzie, în ceea ce privește punctul de vedere al teologului grec, este afirmarea categoriei persoanei, ca ontologic prioritară substanței[103] și astfel la baza ontologiei rolul decisiv nu-l mai joacă „substanța", ci „libertatea"[104]. Apoi Zizioulas afirmă două moduri de existență, pe care le numește ambiguu „ipostas biologic" și „ipostas eclesial", primul caracterizat de o identitate tragică prin supunerea la trei pasiuni: *necesitatea datului ontologic*, *individualismul* și *moartea*, în care ipostasul este inevitabil legat de instinct, de un impuls „dat" incontrolabil prin libertate, iar al doilea caracterizat prin posibilitatea omului de a se constitui ipostatic în alt mod în libertate și comuniune[105]. Referitor la aceasta, părintele Stăniloae, afirmând persoana ca modul de subzistență reală a naturii, spune că „aceasta nu înseamnă că există o ființă impersonală, care-și dă caracter de subiect"[106].

Chiar dacă nu în mod similar, și Yannaras afirmă primatul categoriei relaționale a persoanei asupra esenței, baza patristică și filosofică a acestuia fiind și ea diferită. Înțelegerea sa greșită în ceea ce privește ontologia persoanei a fost în detaliu relevată de Verna Harrison cu referire directă la una din lucrările acestuia[107]. Yannaras face confuzie între planul ontologic și cel moral[108] și ajunge și el la a afirma, printre altele, că omul are sarcina etică de a lupta

[101] *Ibidem*, p. 39 sq.
[102] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială, op.cit.*, nota 31, p. 42.
[103] *Ibidem*, pp. 38-39, 42, 50; vezi și Lucian Turcescu, *op.cit.,* p. 528.
[104] Ioannis Zizioulas, *op. cit*., p. 42.
[105] *Ibidem*, pp. 46-50.
[106] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, *op.cit*., p. 203..
[107] Christos Yannaras, *Libertatea Moralei*, trad. M. Cantuniari, Editura Anastasia, București, 2002.
[108] *Ibidem*, pp. 8-10.

împotriva naturii individuale și a nevoilor biologice[109], deci tocmai împotriva capacităților psihice și fizice prin care omul își exprimă libertatea și iubirea personală.

Pentru Sfinții Părinți nu exista nici o distincție radicală între ipostas și natură și nici o separație sau opoziție, ci ființa este ipostatică, iar ipostasul este ființial. De asemenea, aceștia nu făceau o separație atât de tranșantă între individ și persoană, nici nu făceau din persoană o categorie supra-naturală, iar din natură un simplu dat necesar și inert, ce trebuie „depășit" prin libertatea existențială a persoanei, ca și cum persoana ar fi prinsă în natură ca într-o temniță[110].

Făcând o critică la adresa viziunii lui Zizioulas despre integrarea ontologiei personeității (*ontology of* personhood) în eclesiologie, L. Turcescu, după ce demonstrează înțelegerea greșită a acestuia în privința conceptului de persoană la Sfântul Grigore de Nyssa, remarcă faptul că Părinții capadocieni nu au fost preocupați de o teologie a persoanei în sine, ci de apărarea Sfintei Treimi, iar modul înțelegerii lor este diferit de cel afirmat de Zizioulas[111]. Valorizarea negativă a naturii și confuziile lui Zizioulas, Yannaras sau Lossky au drept cauză înțelegerea naturii omului căzut ca element neliber, de factură fizic-biologică, în care factorul spiritual, aparținând și el aceleiași firi, nu se mai afirmă cu toată puterea. Însă slăbirea naturii omului este slăbirea omului ca persoană care este natura în existența sa reală.

Viziunea autentic (nu neo-)[112] patristică și ontologică despre persoană este concepută și clar nuanțată de părintele Stăniloae încă din anul 1943, când a publicat lucrarea *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, chiar titlul arătând o înțelegere ontologică a restaurării ființei umane prin Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat.

Pe fondul ființării omului, perturbate de căderea în păcat, se ajunge la o *„spargere a structurii persoanei"*[113] umane sau la o *„ruptură ontologică"* prin pierderea concentrării intenționalității spre comuniune. Părintele vede distrusă

---

[109] *Ibidem*, pp. 112-113.

[110] Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 374.

[111] Lucian Turcescu, „Person versus individual, and other modern misreadings of Greory of Nyssa", *op.cit.* p. 527.

[112] Ioan I. Ică jr., „Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană", *op. cit.*, p. 376.

[113] Sandu Frunză, „Pentru o metafizică a persoanei implicită în teologia părintelui Dumitru Stăniloae", în *Persoană și Comuniune, op.cit.*, p. 99.

astfel calitatea de subiect și producerea unei desubiectivizări a ipostasului. Se ajunge apoi la o ruptură la nivelul semnificației, receptată ca degradarea caracterului iconic al lumii și incapacitatea de a mai vedea lumea ca mediu transparent al ordinii spirituale. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, va fi Cel care va restabili „funcția de comunicare unificatoare”, atât la nivelul relațiilor interpersonale, cât și la nivelul sensului adânc al lumii. Prin Întrupare, Fiul lui Dumnezeu a desființat păcatul în Trupul Său, zdrobind moartea prin Înviere și a împlinit sintezele ipostatice pe care omul a fost chemat să le realizeze. Sfântul Maxim prezintă constituția omului ca o pregătire pentru taina eshatologică a teandrismului, omul fiind *un mediator* chemat să unească, prin sine, lumea cu Dumnezeu. Cele cinci distincții fundamentale pe care Sfântul Maxim le vede în univers: dintre *creat* și *necreat*, dintre *sensibil* și *inteligibil*, dintre *cer* și *pământ*, dintre *rai* și *lumea locuită de oameni* și dintre *bărbat și femeie*, nici una nu este rea în sine, ci ele sunt folosite de diavol pentru o pseudo-divinizare a întregii lumi[114].

Părintele Stăniloae spune că Iisus Hristos, ca Om adevărat, „nu este centrat în El Însuși, ci în Dumnezeu”, fiind, în același timp, „identic ca persoană cu Dumnezeu”, în acest mod, în mijlocul creației „S-a plasat pentru eternitate un centru personal omenesc, dar care este în același timp și dumnezeiesc”[115]. În Hristos, natura omului este activată în autenticitatea și deplinătatea ei, pentru că „e propriu firii umane chemate la starea de ipostas să aibă ca ipostas al ei ultim Ipostasul Cuvântului” [116], de vreme ce omul este creat după chipul Său. Logosul este împlinirea omului ca persoană și, în felul acesta, firea umană se vede împlinită și în planul rațiunii ontologice în Ipostasul rațiunii divine, căci Hristos e în gradul suprem omul pentru oameni[117].

Părintele Stăniloae vorbește de o unire după firea umană a lui Hristos cu omul, o unire directă prin lucrare, deci o unire prin relație a lui Dumnezeu cu oamenii prin firea umană asumată[118]. Harul Duhului Sfânt nu facilitează sau

---

[114] Lars Thunberg, *Man and the cosmos. The vision of St. Maxim the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 81; cele cinci medieri sunt descrise pe larg în: L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, București, Editura Sophia, 2005, pp. 410-446.

[115] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, 1997, p. 29.

[116] *Ibidem*, p. 33.

[117] *Ibidem*, p. 31.

[118] *Ibidem*, p. 33.

favorizează persoana sau firea, considerate separat, ci le actualizează deplin pe amândouă ca trecere de la persoană (chip) la personalitate (asemănare)[119]. Pentru marele teolog român, relația dintre persoană și natură are caracter analogic și complementar. Fiecare ipostas uman este legat de celelalte în mod ontologic, acest lucru manifestându-se în necesitatea lor de a fi în relație. Persoana umană este, în acest sens, „sursa mișcării în comuniune"[120]. El definește omul ca fiind „cuvânt spre altă persoană" sau „*cuvânt-persoană comunitară*"[121]. Structura ontologică a omului a fost creată pentru a aspira după comuniunea cu Persoanele divine, căci chipul divin în om este natura comunitară ce reflectă *forma chipului* Sfintei Treimi.

Extinderea sferei comunicaționale a persoanei este pentru părintele Stăniloae o permanentă instituire a *principiului relației ca factor ontologic*[122]. În *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* chipul dumnezeiesc din om constă în structura ontologică a omului, făcut să tindă spre comuniunea cu Dumnezeu, iar asemănarea constă în activarea acestei structuri. Numai prin permanentizarea acestui dialog, sau „prin interferența celor două *structuri de comunicare*", concretizate în relații de iubire de la persoană la persoană, se restaurează chipul dumnezeiesc din om și se actualizează continuu calitatea de persoană a ființei umane.

Părintele Stăniloae precizează că persoana nu este o parte din natură, subiectul este forma stării de sine a naturii, are o realitate proprie fiind deosebit de natură, necreat, proprietar și agent nevăzut al naturii și cu suport propriu, dar nefiind ceva alături de natură[123]. El găsește un echilibru prin afirmarea subiectului ca având o natură, dar și ca lucrător prin ea, sugerându-ni-se ideea subiectului ca principiu activ al persoanei cu tendința lui fundamentală de intenționalitate spre comuniune sau dragoste. El spune că „subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăși natura tinde spre această manifestare a dragostei"[124], iar în Dogmatica sa afirmă că iubirea divină este „act divin ființial", iar acest „act de relație" implică Persoanele divine, Treimea ținând de

---

[119] Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 376.
[120] Emil Bartoș, *op. cit.*, p. 201.
[121] Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, *op.cit.*, p. 108.
[122] Sandu Frunză, „Pentru o metafizică a persoanei implicită în teologia părintelui Dumitru Stăniloae", *op.cit.*, p. 95.
[123] Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, *op.cit.*, pp. 108-109, 111.
[124] *Ibidem*, p. 125.

ființa divină ce nu poate fi subzistentă și ipostaziată decât în trei subiecte de întrepătrundere și transparență reciprocă perfectă. Participarea la iubirea aceasta a Sfintei Treimi de către om este activarea *structurii lui ontologice*[125], care este chipul lui Dumnezeu în el, făcută să tindă spre comuniunea cu comuniunea supremă. Persoana este înțeleasă de părintele Stăniloae ca „centru unitar al tuturor actelor și relațiilor sale mereu noi față de alte persoane", de aceea, privită ca unitate, persoana este complexitate, iar când e privită ca și complexitate de însușiri, este natură[126].

Părintele profesor Ioan I. Ică jr., Sandu Frunză și Silviu Rogobete au sesizat faptul că nu substanța, ci persoana devine sub-stratul ultim al existenței. Astfel, când se fac referiri la Dumnezeu și la om în termeni ontologici, nu trebuie să se focalizeze preocuparea spre problema substanței sau a ființei. Ei observă foarte bine faptul că *ontologia este, de fapt, o ontologie a persoanei.* Creștinismul este deschis nu spre o metafizică sau teologie a ființei, ci spre o teologie a persoanei, căci „persoana este în adânc ontologică, iar ontologia este în adânc personală"[127], sau „persoana este ontologică numai pentru faptul că ea este fundamentul oricărei teologii a realului"[128]. Se știe că noțiunea de *real* a cunoscut schimbări mari în evoluția recentă a epistemologiei[129]. Realul este apropiat de *res* din filosofia clasică și de *noumenul* kantian. Teologia nu poate exista fără a avea un *real*. Acest *real* al teologiei nu este, în opinia lui J. Ansaldi, nici Dumnezeu, nici omul credincios, ci întâlnirea lor în credință. *Realul* teologiei este credința, fapt ce nu înseamnă că omul și Dumnezeu considerați separat nu ar fi *reali.* Credința ține de întâlnire care presupune o mișcare dublă: prezența simțită a lui Dumnezeu și răspunsul omului (*fides hominis*)[130].

Caracterul de persoană al omului este dat atât de posibilitatea lui de opțiune în perimetrul comuniunii, cât și de *„capacitatea de a iniția el însuși un sistem de comunicație cu Dumnezeu"*, această structură dialogică fiind *constitutivă* omului, chiar dacă este *parțializată*, de aceea opțiunea împotriva comuniunii

---

[125] *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I. *op.cit.,* p. 280.
[126] *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 27.
[127] Ioan I. Ică jr., *op. cit*., p. 376.
[128] Sandu Frunză**,** *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, *op.cit.*, p. 64.
[129] Jean Ansaldi, *La Foi comme a-rencontre du réel,* în *Idem*: *L'articulation de la foi de la Théologie et des Ecritures*, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p. 11.
[130] *Ibidem*, p. 12.

este contrară naturii umane[131]. Astfel, experiența religioasă fundamentală este marcată de un puternic caracter intențional, căci Dumnezeu Cel personal a coborât la creatura personală, printr-o „voință dialogală", pentru a o institui ca *subiect intențional*[132].

Părintele Stăniloae vede realitatea esențială a creației în comuniunea subiectului personal cu alte subiecte și include aspirația ei spre desăvârșire în putința omului de a transfigura existența ei. Dumnezeu devine transparent în acest cadru, în care subiectele umane comunică între ele în mod deplin prin realitatea obiectelor, care sunt daruri și cuvinte ale iubirii lui Dumnezeu[133]. Astfel, fiecare credincios poate transfigura ordinea obiectivă prin faptele sale izvorâte din credință și iubire. Persoana trăiește pe două registre simultan: în sine și în relație, iar în afara relației nu este persoană[134], căci viața acesteia nu poate fi autentică în afara comuniunii prin care o altă persoană îi comunică adâncurile ei de iubire, iar ea, la rândul ei, pe ale ei, și în care infinitul dumnezeiesc își comunică adâncurile iubirii Lui pentru ca ființele umane să înainteze la nesfârșit în cunoaștere și iubire[135]. Omul este în permanentă căutare a unui *sacru transcendent* [136]ca persoană, în care să evadeze din imanența lumii,

---

[131] Dorin Oancea, „Unitatea vieții religioase și pluralitatea formelor ei de expresie – o perspectivă comunicațională", în *Persoană și comuniune*, *op.cit.*, pp. 484-485.

[132] Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, *op.cit.*, p. 24.

[133] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, 1997, pp. 242-243.

[134] *Idem*, „Dumnezeu este iubire", în *Ortodoxia*, nr. 3/1971, p. 371.

[135] *Omagiul memoriei părintelui Dumitru Stăniloae*, editor Arhim. Ioanichie Bălan, Iași, 1994, ed. Mitr. Moldovei și Bucovinei, p. 53.

[136] „Una dintre distincțiile cardinale ale filosofiei este aceea dintre *transcendent* și *transcendental*. Termenii sunt quasi-paronimi, motiv pentru care ambiguitățile semantice sunt determinate si de factori fonetici, nu doar lexicografici, adică de insuficienta inițiere filosofică a cuiva. Mai înainte de toate trebuie menționat faptul că această distincție nu are o valabilitate diacronică în istoria filosofiei pentru simplu motiv că, multe vreme, termenul de *transcendent* nici nu exista in vocabularul vreunei științe particulare. În gândirea pre-kantiană se folosea doar cuvântul *transcendental,* și acesta doar într-o singură semnificație, cea scolastică, potrivit căreia *transcendentale* erau acele concepte care depășeau prin gradul lor de generalitate categoriile lui Aristotel, adică depășeau așa-numitele predicamente enumerate in ***Metafizica***. Astfel, dialecticienii scolastici (logicienii) vorbeau despre *transcendentalii*, în calitatea lor de concepte *ante rem*, anterioare naturii, într-un model filosofic de inspirație platoniciană, așa cum a fost concepția realistă despre *transcendentalii* sau *universalii*. De abia odată cu Kant se ajunge la specializarea termenilor de *transcendent* si *transcendental.* Astfel, conform concepției criticiste kantiene, *transcendental* începe sa fie tot ceea ce ține de structurile de cunoaștere *apriori* ale subiectului cunoscător. Din punct de vedere gnoseologic, *transcendentale* sunt condițiile de posibilitate formale ale oricărei experiențe posibile. Ulterior, termenul avea să-și extindă aria

dar această relație intențională de căutare este reciprocă, în sensul că și Dumnezeu caută pe om, care ca *sacru transcendental*, este chemat la instituirea unui dialog al iubirii[137]. Omul și lumea au un caracter relațional. Sensul rațional al lumii se relaționează cu unitatea tuturor rațiunilor cosmice, ce își au sursa în Rațiunea transcendentă, prin caracterul relațional al omului în virtutea faptului că este o existență rațională.

Prin promovarea învățăturii despre Dumnezeu Cel personal, părintele Stăniloae încearcă să explice calitatea de persoană ca fiind dată de structurile de comunicare arhetipale, aceasta însemnând că existența umană și calitatea ei de persoană își regăsesc explicația într-o certitudine a unei realități personale supraexistente și revendicatoare a ființei umane[138]. Așa se explică faptul că el găsește foarte des prilejul de a credita subiectul și a arăta convingerea lui că în afara deschiderii personale, care recuperează întreaga existență în sine prin iubire, nu există ființare autentică.

Părintele Stăniloae a fost preocupat de evidențierea unei structuri umane fundamental relaționale și de necesitatea de semnificare a tuturor

---

semantică, semnificând tot ceea ce ține de instanțele psihice individuale, tot ceea ce este psihologic sau psihogen, produs în psihicul individual. În opoziție cu *transcendentalul*, *transcendentul* denota ceea ce se afla dincolo de granițele experienței obișnuite, transgresând posibilitățile perceptive și cognitive ale subiectului cunoscător. Din câte se observă, odată cu Kant, *transcendentul* avea să fie investit cu o parte a sensului medieval al *transcendentalului*, acesta din urma fiind resemnificat, iar aceasta întrucât *transcendentaliile* scolastice erau concepte pure, cărora, deși li se discuta valoarea ontologică și corespondența cosmologică în cea mai autentică manieră platoniciană sau pythagoreică, rămâneau doar aspecte preponderent axiologice ale realității, nefiind confundabile cu *Transcendența* autentică, aceea a Divinității, care era teoretizată de perihoreza trinitară, aceasta nefiind motiv de controverse dialectice. *Transcendental* este tot ceea ce vizează psihicul și se produce la nivelul structurilor sau al instanțelor mentale, de suprafață sau inconștiente, însă care-și păstrează atributul individualității. *Transcendentul* este din punct de vedere *psihanalitic*, ceea ce iese din sfera instanțelor psihice personale și se situează într-o arie non-individuală, care poate să fie colectivă, pan-umană sau specifică, precum în cazul psihanalizei jungiene, sau trans-individuală, ca în situația psihologiei trans-personale, unde câmpul noetic al unei persoane s-ar fi relevat ca să extindă în trecutul filogenetic, la nivelul altor individualități umane, observații care alimentează empiric fie teza metensomatozei, fie confirmă teoria jungiană a inconștientului colectiv. Însă, din punct de vedere *religios* și *teologic,* transcendentul denotă ceea ce este divin, în opoziție cu spiritul uman subiectiv”. https://internetstructure.wordpress.com/2011/10/23/transcendent-si-transcendental/

137 Sandu Frunză**,** *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae, op.cit.*, pp. 24-25.

138 Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Poziția D-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Editura Paideia, București, 1993, p. 31.

conținuturilor orizontului existențial în funcție de acest principiu al teologiei lui[139]. El dorește să aducă sau să readucă în prim planul preocupărilor omului calitatea lui de ființă dialogică, la nivelul situării lui față către față cu Realitatea personală supremă, în comuniune cu toți oamenii, aceasta însemnând realizarea persoanei ca univers deschis spre comuniune.

Părintele Stăniloae afirmă că poate definiția cea mai proprie a persoanei ar fi următoarea: „izvor de viață pentru altul și bucurie de viață primită de la altul", pentru că „persoana altuia este izvorul vieții mele, ea e însăși viața mea, când mi se comunică cu iubire totală; bucuria de a mă putea comunica ei, de a primi ea să i mă comunic este și ea viața mea"[140]. „O persoană trebuie să fie comunitară și relațională", afirma L. Turcescu, subliniind faptul că „viziunea relațională a persoanei este mult mai esențială în lumea secularizată de astăzi, ca noi să pretindem a fi mai preocupați să stăm în legătură, cu respect unii pentru alții, în general în mai bune relații unii cu alții, de asemenea în legătură cu globalizarea și protecția mediului"[141]. Dar această viziune primește sens, de asemenea, în Biserică, de vreme ce creștinii împart sau năzuiesc să împartă același potir și, făcând aceasta, ei doresc să exprime comuniunea lor cu Hristos și cu semenii.

2.5. *Cuvântul și rațiunile lucrurilor ca mijloace ale comuniunii interpersonale*

„În cuvinte, persoanele conștiente exprimă rațiunile existențelor proprii și ale individualităților fizice și ale legăturilor dintre aceste rațiuni"[142]. Părintele Stăniloae insistă în ceea ce privește mediul raționalității creației, pe o relație internă între creatură și Creator, în aceasta constituindu-se *structura interioară*[143] a cosmosului ca produs sau mărturie a unei ființe raționale superioare.

Cuvântul a stat la baza faptei creatoare a lumii: „Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (Ioan 1, 3). Acesta a creat lucrurile

---

[139] Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, *op.cit.*, p. 95.

[140] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 188.

[141] Lucian Turcescu, „Person versus individual" , *op.cit.*, pp. 527-528.

[142] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos Lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993, p.33.

[143] Pr.Prof. Dumitru Popescu, „Opera Părintelui Dumitru Stăniloae", în *Persoană și Comuniune*, *op.cit.*, p. 134.

ca chipuri raționale ale rațiunilor Sale, pentru persoanele create ca chipuri ale Persoanei Sale. Astfel, subiectul uman este chemat la o viață spiritual-materială conștientă, în comuniune cu Logos-ul, pentru a aduna în sine toate rațiunile plasticizate, ca în felul acesta să aibă un conținut de gândire comun cu Logos-ul, căci Cuvântul Își dă prin aceasta un alter-ego creat sau o mulțime de alter-ego-uri", conferind astfel consistență unui subiect, care „e un fel de proiecție gândită și creată a Sa"[144]. Prin înțelegerea rațiunilor obiective ale lucrurilor, ale sensurilor și originilor lor, cât și prin comunicarea acestora către alții și primirea de la ei, a luat naștere o manifestare a iubirii și un prilej de dialog între Dumnezeu și oameni și între om și om. Se înaintează în comuniunea de iubire cu Dumnezeu și cu semenii, prin colaborarea la descoperirea și descifrarea tot mai adâncă și mai nuanțată a sensurilor ascunse ale lucrurilor și ale existenței lor ca daruri ale Persoanei supreme. Relația structurală a omului nu poate fi concepută în afara coeziunii (solidarității) sau unității ei cu cosmosul în Dumnezeu[145]. Oamenii vorbesc despre lucruri și împrejurări, despre nevoile și despre ajutorul ce și-l cer și și-l dau, prin filantropia bazată pe însăși constituția omului. Lucrurile devin „cuvinte de iubire"[146]. Cuvântul este astfel *mediator* al comuniunii, acesta fiind primul aspect al cuvântului în viziunea părintelui Stăniloae. În această ordine de idei, trebuie subliniat faptul că în concepția părintelui, cuvântul nu este nicidecum un scop în sine, accentul cade nu atât pe semnificație (sensul în el însuși), cât pe subiecții personali implicați în împărtășirea unei atitudini de iubire, de comuniune cu alte persoane[147]. Părintele Stăniloae subliniază sensul conceptului de Logos, când arată că grecescul „*λέγω – spun*, înseamnă direct grăire, discurs, manifestare intențională a unei persoane față de altă persoană. Cuvântul e vehiculul comuniunii, puntea între persoane ca subiecte. Cuvântul exprimă intenționalitatea conștientă spre comuniune a unei persoane, fiind în același timp și mijlocul prin care e trezită, e atrasă cealaltă"[148]. Nu este vorba numai despre antichitate, ci și de filosofia modernă. De pildă, marele teolog român observa că afirmațiile lui Heidegger cu privire la vorbire (discurs), cuvinte

---

[144] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 8-9.

[145] Daniel Neeser, „The World: Gift of God and Scene of Humanity's Response, Aspects of the Thought of Father Dumitru Stăniloae", *The Ecumenical Review*, 33: 3, 1981, p. 274.

[146] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 10.

[147] *Idem*, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, *op.cit.*, p. 81.

[148] *Ibidem*, p. 81 (a se vedea și: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 145, 240-242).

(limbaj) și înțelegere reflectă două adevăruri fundamentale și anume că: expresia cea mai clară a ființei concrete a unei persoane este cuvântul („Ființa ființelor"), iar discursul și limbajul sunt părți fundamentale ale „Ființei-cu-ceilalți" („casa Ființei"): „Cuvântul exterior nu este decât expresia fundamentală a permanentului cuvânt interior, care este însăși ființa subiectului omenesc, ca intenționalitate după comuniune"[149].

Concluzia părintelui Stăniloae este că, întrucât „persoana este în mod principal intenționalitate spre comuniune, iar cuvântul expresia ei, putem spune că *persoana este cuvânt…* Persoana este cuvânt, cuvânt provocator, deșteptător de altă persoană prin atragerea ei în comuniune"[150]. Așadar *cuvântul ca sens* se subordonează *cuvântului drept comuniune.* Chemarea la comuniune, la iubire și întrajutorare ca stare fundamentală a ființei, are întâietate în fața funcției cuvântului de revelare a sensului și raționalității realității: „Când o persoană ne cheamă prin cuvântul ei în comuniune, ne descoperă și realitatea ei. […] Comuniunea ne așază într-adevăr în sânul realității și ne descoperă prin aceasta sensul ei"[151]. Părintele Stăniloae mai spune: „Întoarcerea persoanei spre sine naște cuvântul interior al persoanei conștiente de legătura ei cu altă persoană. În cuvânt se vede persoana unită pe sine cu altele"[152].

Pentru a evidenția mai bine solidaritatea umană, având ca mijloace rațiunile naturii, părintele Stăniloae arată că însăși *munca* poartă semnul iubirii căci prin roadele ei, omul o înțelege ca dar din iubire al lui Dumnezeu pentru a o face, la rândul său, dar în comuniunea cu ceilalți[153], și a-i ajuta pe cei necăjiți.

Lucrurile și raționalitățile lor sunt văzute ca mijloace ale iubirii lui Dumnezeu, ale dialogului lui Dumnezeu cu noi, dialog prin care El ne conduce spre o tot mai profundă cunoaștere a gândirii și iubirii Lui, urmărind ca prin lucruri să întărească relațiile de iubire dintre noi și să ne conducă spre comuniunea deplină cu El. Astfel, lucrurile devin o *cuvântare* coerentă a Lui Dumnezeu prin care El ne arată dragostea Sa, și din acest punct de vedere lumea este *cuvânt*[154]. „Darul lui Dumnezeu are ca sens răspunsul omului", iar

---

[149] *Ibidem*, p. 239.
[150] *Ibidem*, p. 84.
[151] *Ibidem*, p. 85.
[152] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, *op.cit.*, p. 108.
[153] *Idem*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 225, 329.
[154] *Ibidem*, p. 234.

acesta este făcut posibil prin iubire, iar iubirea ne-a fost dată în libertate, pentru că stă în puterea omului de a recunoaște în dar, pe Dăruitorul: „Dumnezeu vrea să se facă cunoscut dincolo de ceea ce oferă. […]. El Se dăruiește pe Sine în acest dar și dorește să fie cunoscut de ființa umană prin acest dar al Său”[155]. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că „fiecare lucrare dumnezeiască, după rațiunea ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru, după rațiunea în care există în mod propriu acel lucru, pe Dumnezeu în chip neîmpărțit întreg…”[156] Lumea poate fi „discurs mut”, la limită absurd, al cărui sens ultim omul nu-l poate decela decât recunoscându-l drept cuvânt și dar al Logos-ului, Rațiunea și Sensul veritabil al tuturor lucrurilor[157].

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre realitatea obiectivă a firii înconjurătoare numind-o „învățătoare”[158], căci omul prin contemplarea ei și a structurii ființei umane postulează cu necesitate existența personală absolută a unui Creator infinit de bun, perfect și atotînțelept, care este mai presus de creație, dar și prezent în ea. Despre existența personală absolută a lui Dumnezeu și despre lucrarea iubirii lui de oameni, nu ne vorbește numai forma creației, spune Sfântul Maxim, ci și cuvintele Sfintei Scripturi, care ne descoperă Revelația dumnezeiască supranaturală: „Dar numai pentru că S-a întrupat Cuvântul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, Îl putem vedea în toate lucrurile, ca încorporări ale rațiunilor și cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simțindu-L lucrând în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor. Însă și mai direct este încorporat și prezent Cuvântul în cuvintele Scripturii”[159].

Cuvintele Sfintei Scripturi descoperă nu numai rațiunile iubirii dumnezeiești, ci pe însăși Rațiunea supremă, Logosul, Cuvântul, ultimul izvor de cuvinte. Dar fundamentul cunoașterii lui Dumnezeu este iubirea desăvârșită, dialogul (rugăciunea) omului cu Dumnezeu și căutarea perpetuă a Acestuia. Așadar, dialogul relațional cu Dumnezeu și îndumnezeirea constituie baza cunoașterii lui Dumnezeu prin harul Duhului Sfânt[160]. În

---

[155] Daniel Neeser, *op. cit.*, p. 276.
[156] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 227.
[157] Olivier Clement, în prefața la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 18.
[158] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 134.
[159] *Ibidem*, p. 248.
[160] *Ibidem*.

concluzie, trebuie să subliniem faptul că atât cunoașterea catafatică, cât și cea apofatică se fundamentează pe o relație de comuniune cu Dumnezeu, însă cunoașterea naturală se împlinește prin cea supranaturală, numai prin trăirea și experierea personală pe care o conferă cunoașterea apofatică.

Concepția că lumea există într-o comuniune reală cu Dumnezeu și că omul, în calitate de „co-creator creat"[161] este responsabil pentru supraviețuirea și transfigurarea naturii, apare ca temă centrală în gândirea părintelui Stăniloae. Lumea ca dar divin este prima caracteristică a relației om-cosmos. Omul nu este chemat pentru a se *„cosmiciza"*, ci pentru a personaliza el lumea. „Poporul nostru – spunea părintele Stăniloae – are o limbă care e folosită și în Liturghie". În acest sens adăuga: „Cine poate traduce cuvântul *„cuviință"* în altă limbă? Dar la câtă îndatorire nu ne obligă acest cuvânt? Să avem cuviință unii față de alții. La noi nu se folosesc pentru exprimări alți termeni decât „cuvânt", adică legătura dintre unul și altul, de la „conventus". Printr-un „conventus de iubire" a fost creată și lumea. Noi am făcut din „conventus", cuvânt, cuvântul ne leagă… Cuvântul nostru să ne lege cu adevărat – de Hristos și unii de alții – și în viitor. Noi suntem un popor al comuniunii în credință"[162].

Cuvântul este baza faptelor iubitoare, căci Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, din iubire a stat la baza faptei creatoare a lumii. Faptele sunt cuvinte concretizate. Cuvântul e răspuns și cerere de răspuns, e comunicare a atenției și comuniunii: „Dar întrebarea și răspunsul ce și-l dau persoanele constau în mod esențial în cerea iubirii și dăruirea iubirii între ele". „Cuvântul de iubire e persoana însăși în actul de dăruire a sa altora sau în necesitatea de dăruire". „Cuvântul unei persoane aduce putere alteia. El e menit să aducă putere pozitivă prin comuniunea ce o creează"[163]. În concluzie, puterea cuvântului stă în înțelesul și simțirea pe care o transmite. Prin cuvintele ce mi le-a spus cineva rămâne și acela în mine actualizând tot mai mult unirea și comunicarea iubitoare dintre persoane. Influența rea a cuvântului se regăsește

---

[161] Bartoș Emil, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, *op.cit.*, p. 172.

[162] *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, *op.cit.*, p. 48; a se vedea și: *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea, op.cit.*, p. 46.

[163] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Editura Elion, București, 2001, pp. 148-150.

în cuvinte de blestem, de „fermecare”, descântece, vrajbă. Acesta are putere doar atunci când nu întâlnește în om credința fermă în Dumnezeu.

Se poate spune că *filantropia* se face în mod deosebit prin împărtășirea cuvântului lui Dumnezeu, după cum ne învață Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dragostea se face cunoscută nu numai prin dăruirea de bani, ci cu mult mai mult prin împărtășirea cuvântului lui Dumnezeu”[164]. Dar și prin cuvinte de mângâiere și de încurajare, care să exprimă empatie, și prin rugăciune care are o putere deosebit de mare, și pe care părintele Stăniloae o numește *„cuvântul comun”*: „Mă cuget întotdeauna în relație cu ceilalți”, căci în viziunea sa, această rugăciune comună, acest cuvânt către Dumnezeu „ne unește și mai mult întreolaltă… cu puterea ce ne-o dă cuvântul nostru către El sau cuvântul pe care-l simțim că vine de la El”[165]. Cu atât mai mare este puterea cuvântului lui Dumnezeu pe care El ni-l comunică nouă prin Revelație și prin Tainele Bisericii (inclusiv prin ierurgii). Acest cuvânt creator de comuniune sporește răspunderea noastră în relația cu ceilalți și ne ridică într-o adevărată comuniune cu El[166]. Prin accentul pus pe rațiunea lucrurilor și a cuvintelor ca mijloace ale realizării dialogului dintre ființele umane și Dumnezeu, părintele Stăniloae a dezvoltat o „cosmologie euharistică”[167], incluzând relația om-natură-Dumnezeu în contextul soteriologic. Între cuvânt și rugăciune nu se poate trasa o graniță, căci între ele există o legătură interioară: „În cuvânt, Dumnezeu este trăit ca solicitant, ca revendicator al iubirii noastre, pe baza descoperirii Lui față de noi. De aceea, în rugăciune, iubirea cu care răspundem lui Dumnezeu e simțită nu numai ca fapta noastră, ci și ca fructul iubirii lui Dumnezeu”[168]. Deci rugăciunea are caracter de cuvânt prin menirea ei de anulare a distanțelor, căci „cuvântul este natura iminentă a realizării comuniunii”[169].

---

[164] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, *Filocalia* 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017, p.69.

[165] *Ibidem*, pp. 152, 155-156.

[166] *Ibidem*, pp. 158-159.

[167] Conceptul lui J.D. Zizioulas din „Preserving God’s Creation. Three Lectures on Theology and Ecology”, în *King’s Theological Review*, 12/1989, p. 3.

[168] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 95.

[169] Sandu Frunză, „Pentru o metafizică a persoanei implicită în teologia părintelui Dumitru Stăniloae”, *op.cit.*, p. 102.

2.6. Filantropia ca mijloc de creștere și de personalizare sau îndumnezeire a omului

Numai prin Hristos, care a asumat creația în Sine, vom redescoperi caracterul de dar al creației ca mijloc de manifestare a iubirii și a puterii lui Dumnezeu, dar și de întreținere a vieții și iubirii noastre și spre folosul creșterii noastre spirituale, prin iubirea lui Dumnezeu, a aproapelui și a întregii creații. Însă darul cel mai mare al lui Dumnezeu pentru noi este propriu-zis trupul înviat al Fiului lui Dumnezeu întrupat, pe care Îl primim în Euharistie. Rațiunile divine, așa cum le înțelege Sfântul Maxim Mărturisitorul, au fost cuprinse în iconomia mântuirii, în Întruparea propriu-zisă a Rațiunii supreme în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Rațiunile poruncilor, a virtuților și ale cultului liturgic sunt o continuare a rațiunilor Scripturii și ale întrupării. De aceea rațiunile din porunci, care sunt superioare rațiunilor naturale, sunt baza și temelia modalităților de a activa virtuțile. Deosebit de importantă este sesizarea rațiunilor cultului liturgic, a înțelesului simbolurilor și actelor ritualice săvârșite în Biserică. Sfântul Maxim Mărturisitorul le socotește pe acestea închinări aduse Rațiunii supreme, iar aceasta prin înțelegerea Bisericii ca formă de existență în Hristos, de relație sau de largă comuniune în Hristos[170]. În acest sens, părintele Stăniloae spune despre simbolismul cultului:

> „Concomitența prezenței în Hristos a tuturor momentelor mântuitoare trăite odinioară de El are o analogie în faptul că și atunci când îmi amintesc de viața mea sau a altuia, cele ce s-au întâmplat în mod real nu rămân o simplă amintire, care nu mișcă viața mea, ci sunt trăite ca stări reale, din nou. Aceasta înseamnă că evenimentele amintite din viața mea lucrează din nou în mine și, prin iradiere, și asupra altora”[171].

Rațiunile divine nu se restrâng numai la ordinea creată a mundanului, ci și în cuvântul Scripturii, al poruncilor, al textelor liturgice, în actele ritualice ale cultului divin, în simbolismele Bisericii ș.a.m.d. În felul acesta, de exemplu, a nu înțelege rațiunile poruncii iubirii înseamnă a nu-L cunoaște și descoperi pe Dumnezeu, care Se ascunde în poruncă, iar a nu cunoaște rațiunile ascunse

---

[170] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 54, *Filocalia* 3, pp. 236-237; a se vedea și: *Mistagogia*, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, 2000, pp. 14, 17, 18, 28-35, 36-48.

[171] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, „Locașul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației”, în *Mitropolia Banatului*, 4-6/1981, p. 304.

în actele Tainelor Bisericii înseamnă a nu simți pe Dumnezeu care este prezent în ele în mod real, personal.

Prin iubire se pune în lumină valoarea persoanei, adâncimile și bogățiile sale nebănuite, dar acestea sunt sesizate doar de cei ce se iubesc. Pe de altă parte, fiecare trăsătură a persoanei iubite este înfrumusețată de cel ce iubește, părintele Stăniloae fiind de părere că „prin dragostea noastră facem mai buni și mai frumoși pe alții", toate acestea ducând la făurirea în sine a unui chip de lumină a acelora: „Astfel *chipul* cel iubit, idealizat de *imaginația* celui ce iubește, devine o *forță model* care preface pe cel iubit din zi în zi, în vreme ce și cel ce iubește actualizează tot mai mult chipul idealizat al său, făurit de celălalt. […] și eu *prefăcându-mă după chipul idealizat al celuilalt, actualizez în același timp chipul idealizat al meu care a început să devină chipul după care se formează celălalt*"[172]. Astfel, eu privindu-l pe cel ce îl iubesc, în clipele de extaz, mă văd în el și pe mine sau în mine îl văd și pe el, care mă imprimă în întregime. Părintele Stăniloae conferă acestei forțe a iubirii, care este *imaginația*, un rol important în descoperirea adâncurilor indefinite ale subiectului semenului, ea având o bază reală, întrucât iubirea e în contact cu o realitate adâncă adevărată, care adulmecă prin aceasta și infinitul divin: „Celălalt ți se descoperă ție, și tu lui, ca un dar al Persoanei infinite. Deci și bucuria unuia pentru altul e un dar de la Persoana supremă de dincolo de tine și de el, Care prin el ți se dăruiește ție, și prin tine, lui"[173].

Taina iubirii ca unire constă astfel nu numai în orientarea intenției iubitoare spre cel iubit, ci și în faptul că *fiecare îl primește pe celălalt în sine.* Omul în iubire își comunică energia și o primește pe a celuilalt, dar caracterul ei și forma în care se comunică nu au caracter fizic. Într-un anumit sens, „cel iubit nu-și trimite numai energia în ființa celui iubitor, ci și pe sine însuși întreg, fără să înceteze să rămână și întru sine. E *o proiectare a ființei sale întregi prin energia sa* în sufletul celui iubitor"[174]. Această reciprocă comuniune prin energii are loc în alt mod atunci când e vorba de relația Dumnezeu-om, pentru că aici Dumnezeu este Cel ce trimite în primul rând energia Sa. Omul primește acest eros divin care se întoarce apoi la Dumnezeu îmbrăcând forma afecțiunii

[172] Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica, op.cit.*, pp. 367-368.
[173] *Ibidem*, p. 373.
[174] *Ibidem*, p. 358.

umane care a fost trezită, căci omul își trimite și el energiile lui proprii[175] iubindu-L astfel pe Dumnezeu prin iubirea Lui.

Faptul că cel iubit îmi devine mai intim ca orice lucru, că îl simt pătruns în mine mai adânc decât orice, iar eu, la rândul meu, sunt tot atât de deplin unit cu el, nu mă face să-l posed ca pe un lucru și nici el nu simte că eu aș fi proprietatea lui exclusivă, ci eu sunt al lui fără a înceta să fiu al meu, iar el al meu fără a-și pierde libertatea. Părintele Stăniloae spune că această interioritate face pe cei care se iubesc să se experieze ca „unitate de subiecte libere", acestea fiind atât de mult legate încât nu se pot despărți. Această unitate este trăită de fiecare dintre subiectele implicate, acestea constituind unul pentru altul centru de comunicare și izvor de trăire[176].

Părintele Stăniloae vede această în-locuire de eu-uri și ca o necesitate a omului de a-și înlocui grija de sine cu a altuia, însă ea nu se realizează în mod necesar, ci prin *consensualitate* sau voință liberă. Mai mult, în viziunea marelui teolog, în trăirea unității acesteia se poate vorbi de o trăirea a experierii celuilalt a trăirii mele, adică a felului cum celălalt mă trăiește pe mine ca centru al lui, astfel că prin celălalt noi putem să experiem valoarea și conștiința proprie: „[…] prin mine experiez valoarea ta, dar în același timp prin tine îmi vine în conștiință și valoarea mea; astfel chiar despre mine, ca valoare, știu prin tine, sau pe mine mă am în adâncimea proprie, prin tine. Conștiința de mine e nedezlipită de conștiința de tine, de conștiința de «noi»"[177]. Acest lucru se întâmplă datorită transparenței subiectului în iubire, care prin aceasta este pătruns în adâncimea sa de celălalt datorită deplinei lui deschideri și care, cu cât iubește mai mult sau este iubit mai mult, cu atât se și se deschide mai mult celuilalt. Această mișcare a omului către celălalt se regăsește în conceptul de comuniune în termenul *ekstasis,* dar numai în dragoste persoana este văzută într-o *relație ekstatică.*

În acest fel, omul întreține o fericire continuă, prin repetatele ieșiri din sine ce sunt urcușuri neîncetate care în viața viitoare nu vor mai implica nici un „interval" (diastază) între om și Creatorul său și nici o plictiseală sau „saturație" (*koros*) de tip origenist[178]. Despre această „*creație continuă*" cum o

---

[175] *Ibidem*, pp. 358-359.
[176] *Ibidem*, p. 360.
[177] *Ibidem*, p. 361.
[178] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, 1997, p. 299.

numește părintele Stăniloae, vorbește și Sfântul Maxim Mărturisitorul, acesta numind-o *„odihnirea pururea mobilă”*[179] sau *„stabilitate pururi în mișcare” sau „mișcare stabilă”*[180] în sensul de statornicie, fermitate sau neclintire în bine, dar progres continuu sau înaintare permanentă în Dumnezeu. Părintele Stăniloae folosește pentru a descrie mai bine unirea omului cu Dumnezeu termenul „întrepătrundere”, care se realizează mai întâi din perspectiva lui Hristos, astfel el afirmând o structură ontologică a soteoriologiei, ca împărtășire reală de viața lăuntrică a lui Dumnezeu, încă din lumea aceasta,

Unirea cu Hristos se realizează prin Duhul Sfânt sau experierea Lui ca Subiect dumnezeiesc se face prin înduhovnicire sau pnevmatizare. Acest accent pe lucrarea Duhului Sfânt în îndumnezeire se regăsește frecvent în scrierile patristice, spunându-se chiar că iubirea sau dorul este o lucrare a Duhului, Care este prezent în om enipostatic[181]. Dar părintele Stăniloae subliniază întotdeauna aspectul trinitar al acestei lucrări: „Pe cât Îl iubește Duhul pe Fiul, mai precis pe Fiul întrupat, pe atâta Îl iubim și noi. Căci Duhul lui Hristos Se face și Duhul nostru. Și persoana credinciosului se face subiect al lucrării sau al iubirii Duhului. Când eu îl iubesc pe Hristos, Duhul Îl iubește în mine. Suntem introduși și prin aceasta în relațiile interioare ale Sfintei Treimi”[182].

Această participare intersubiectivă la iubirea completă este împlinirea umanității întru sine, este îndumnezeirea omului prin identificarea lui cu Hristos, dar nu ființial, ci în libertate și har. Părintele Stăniloae numește îndumnezeirea ca împlinire a sinelui uman sau a persoanei, într-un mod revoluționar pentru gândirea personalistă contemporană, folosind ca sinonim pentru *îndumnezeire,* conceptul de *personalizare*: „… prin toată iconomia dumnezeiască, începând cu creația și sfârșind cu întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om și cu deplina îndumnezeire a firii omenești, adică cu *ipostazierea* sau *personalizarea* firii omenești în El și cu intrarea Lui directă în relație cu oamenii se urmărește *personalizarea* lor deplină, care-și va arăta rodul deplin în viața viitoare. *Personalizarea* sau *îndumnezeirea* aceasta deplină are ca

---

[179] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsul 59 către Talasie, Filocalia III*, p. 293.
[180] *Ibidem*, p. 398.
[181] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Erosurile imnelor dumnezeiești*, Imnul 52, în *Imne, epistole și capitole, Scrieri III*, traducere și note diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 270.
[182] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, *op.cit*. p. 661.

temelie umanizarea Fiului lui Dumnezeu"[183]. Acest lucru l-a făcut pe teologul catolic H. Küng să afirme că problema noastră de azi „nu este îndumnezeirea, ci umanizarea omului"[184].

Îndumnezeirea nu este posibilă decât prin participarea la comuniunea ultimă a iubirii: „Cine s-a umplut de iubire, e îndumnezeit"[185]. Părintele Stăniloae relevă adesea faptul că ceea ce definește sinele este iubirea, ceea ce ne face persoane autentice sau depline este iubirea, și aceasta numai în comuniune desăvârșită cu Dumnezeu Sfânta Treime, *comuniune de Iubire și iubire de comuniune*, cu semenii și cu întreaga creație, iar „roadele iubirii sunt: a face bine aproapelui din toată inima, a răbda îndelung, a fi cu îngăduință și a folosi lucrurile cu dreaptă judecată"[186].

---

183 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 39.

184 H. Küng, *On Being a Christian*, Londra, 1978, p. 442.

185 Pr.Prof. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, *op.cit.*, p. 349.

186 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, *Filocalia* 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2017, p. 70.

Almsgiving – The Actual Manifestation of Philanthropy According to Saint John Chrysostom

Associate Professor, Rev. Ioan Mircea IELCIU, PhD
The Orthodox Theology Faculty, "Andrei Şaguna", Sibiu

1. Portrait Sketch

It is almost impossible to describe in detail the complex and fascinating personality, the prodigious pastoral and literary activity of this giant of the Church who was St. John Chrysostom. He conceived and lived life as a Saint, being animated by the spirit of the Gospel, in the service of Christ and men. The greatest orator of the old Christian Church — according to the most recent biography[1], based on the chronology of St. Bishop Meletius — was born in Antioch, in 349, into a family in which his parents "*shone with nobility*"[2]. The

---

[1] Cf. J.N.D. Kelly, *Golden Mouth -The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca, New York, Cornell University Press, 1995), 4. Also, Wendy Meyer and Pauline Allen, in the monography dedicated to St. John Chrysostom, mentioning the time of birth, indicating the year 349 (See: *John Chrysostom* (London and New York, Edited by Carol Harrison, University of Durham, 2000), 2-3.

[2] *Dialogul istoric al lui Paladie, Episcopul de Helenopolis, cu diaconul Teodor al Romei, cap. V,* in the vol. *Viaţa Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericeşti Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrates, Sozomen şi Fericitul Teodoret al Cirului,* Traducere, introducere, note şi comentariul de Pr. Constantin Corniţescu (Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Română, 2001), 47. His father, Secundus, was a high military officer (magister militum Orientis). His name and the name of his sister, Sabiniana, shows us the Roman origin of his father's family. Secundus died shortly after the birth of his brother John. Antuza, widow at 20 years old, never remarried, dedicating herself with much abnegation and perseverance to the education of her son, who will bear eternal gratitude to her, a fact also evidenced in his writings: "*I remember –* St John writes *– that one day, when I was young, my tutor congratulated my mother in front of a large audience. He asked – as his habit was – those around, who I was. He was told that I was the son of a widow. He, then, asked me, how old my mother was and how long she was a widow. I answered that she had been a widow for forty years and that she had lost my father when she*

city of Antioch, nicknamed ***the Queen of the Orient***[3], was an important urban center, being among the first three in the eastern part of the Roman Empire, having at that time about 200,000 inhabitants. The city had a status that competed with that of the other great urban centers of the late Roman world: Rome, Alexandria, and Constantinople. Located near the trade route between the Far East and the eastern shores of the Mediterranean and the land route that ran from Egypt, through Constantinople to the West, the city enjoyed special goods, services and facilities. By the standards of the ancient world, Antioch was a large and prosperous city — smaller than Rome — comparable to Constantinople and Alexandria[4].

In ***Homily XIV, to Statues***[5], the prosperity of the city, the abundance and variety of goods, the multitude and beauty of the constructions, as well as the ease with which the inhabitants of the city circulate on the streets until late at night are highlighted[6]. St. John lived in a tumultuous environment, in turmoil, without falling victim to it, but having the opportunity to find in his hometown famous teachers from whom he took lessons, forming a classical and theological culture of his choice. At that time, Antioch did not have the name and fame of Athens, but it was still an important bastion of the refined Hellenic culture[7].

Monasticism – which had been flourishing for about a century and a half in Egypt – spread to Syria. Thus, it was in the mountains that monks (hermits and anchorites) in fairly large numbers, lived in severe austerity, praying, fasting and striving in order to cultivate virtues. This was the reaction of the evangelical conscience against the sins and frivolity of the world. Noble souls wanted to submit to the demands of this way of spiritual life and to submit to evangelical ideals. This explains why many patristic personalities

---

was twenty. Then, Libanius, surprised, shouted, facing the audience: «Behold what women have the Christians!». (*To a young widow, in P.G.* , t. 48 , col. 599).

3 John Heston Willey, *Chrysostom: The Orator (Men of Kingdom*). (New York, Unknown Rinding, 1906), 29.

4 Kelly, J.N.D., *Golden Mouth...* , 2 .

5 *P.G.* , t. 49, col. 143; See the Romanian translation: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la statui*, Traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003), 230-248.

6 Wendy Meyer and Pauline Allen, *op.cit*., 12-13.

7 See: Bruno H. Vanderberghe, *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu* (Paris, Les Editions de Cerf, 29, 1961), 11-12.

from the East, but also from the West, who had an essential contribution to the development of theology and the Christian Church, were monks.

After the death of his mother, St. John, excited at the thought of such a life, experienced it for four years in a cave, having great accomplishments in the spiritual realm, but because of the severe asceticism practiced, he compromised his bodily health. He remained a monk not only in his soul, continuing as long as his new circumstances and dignities — as deacon, priest, and bishop — allowed him to maintain his ascetic habits. We point out that in spite of the life marked by the monastic austerity, which he led, St. John never failed in the duties involved in the dignity of bishop.

An overwhelming influence during his spiritual and intellectual maturation were his mother and – through moderate insistence – his friend Basil, through exemplary integrity, and last but not least Bishop Meletius – through his example. To all these we must add Libanius[8]. The rhetorician and sophist Libanius was the one who

> "polished his thought and reason, and Meletius, his soul. Libanius taught him to speak, and Meletius instilled in him extraordinary ideals and aspirations worthy of a perfect speaker. It seems that John was «lucky» in friendships and alliances"[9].

He had the chance to be contemporary with a plethora of brilliant theological personalities, who illuminated the period of those years of St. John's pastorship in Constantinople. Thus, in the West, St. Ambrose, Blessed Jerome and Blessed Augustine were active, and in the East, the three great

---

[8] In Antioch, there used to live this well-known Sophist, ***Libanius*** – being born here and studying in Athens, spending his youth in Athens and Nicomedia. He studied Rhetorics and Old Greek, and along his studies, he could not be equaled. In Constantinople, he developed a prodigious educational activity, as private tutor of Rhetorics, gaining distinct fame, a fact that determined the public professors to plan his exmatriculation on reason that he would practice magics. (Cf. John Heston Willey, *Chrysostom:...* , p. 34). *Libanius* was a dedicated disciple to Demosthenes, a subtle analyst of the speeches of great rhetoricians and an ardent lover of the attic style. The famous rhetorician and sophist was charged with the fact that, in his writings, he sometimes seems more preoccupied by form than by content. He was the first Rhetorician and the official orator of the town and its representative on special occasions. He showed excessive attachment to the title of *sophist*. St Basil the Great and St Gregory of Nazianz met him and knew Libanius in Athens, Basil even studying under his tutorship. (Bruno H. Vanderberghe, *Saint Jean..* , 13-14).

[9] Willey, John Heston, *Chrysostom:...*, 40.

Cappadocians: St. Basil the Great, St. Gregory of Nazianzus and St. Gregory of Nyssa, educated, fascinating and full of extraordinary intellectual and theological refinement. With these exceptional personalities St. John shared the fame, respect and attention of the world.[10]

1.1. The literary-theological production

We can say that he leaves a huge work to posterity, both in size and content[11], comparable only to that of Origen or Blessed Augustine. Among the ancient and classical Antiochian theologians, St. John is the only one whose writings have survived in time, almost entirely. This privilege is due to both the author's personality and their value. The entire literary work of St. John was inspired by the practical needs of the salvation of the soul.

His writings are so highly valued by the Eastern Church that they are considered true ***paradigms of homiletics***. Through his work, St. John had an equally great influence in the West, where due to his strong emphasis on ethics and morality, he was considered a model moralist and a social reformer[12].

His writings are the expression of the ***Antiochian school***, at its peak, moderating those polarities that later will bring that tradition into crisis, especially in the Christological controversies of the Vth century.[13] He uses his Syriac exegetical training to make an intimate connection with the historical and contextual significance of the narrative and highlights the moral significance of the text, without using the allegorical method or the elaborate speculation. Due to this way of doing the exegesis of the sacred text, he was highly appreciated by modern readers and exegetes.

The search for the literal meaning in the exegesis he makes, does not impede him to make grammatical and linguistic considerations in order to

---

[10] *Ibid.*, 159-160.

[11] The Chrysostomic work comprises 18 volumes in the edition of Abbot J.P. Migne (See: *P.G.* t. 47-64).

[12] Cf. Pr John Anthony McGuckin, *Dicționar de Teologie Patristică*, Traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu (Iași, Doxologia, 2014), 258. For details, see the solid monography of C. Baur, *John Chrysostom and His Times*, vol. I-II (London, 1960).

[13] A pertinent analysis of the Chrysostomic Christological doctrine is made by M. Lawrenz, *The Christology of John Chrysostom* (New York, Lewiston, 1996).

explain a more difficult passage. But these aspects are only the preamble to highlight the moral teaching of the text. The only purpose it has is its usefulness or practical use for its listeners. His domain was that of evangelical morality, which he longed to instil in the people.[14]

1.2. The man of one Book: The Holy Scripture

St. John Chrysostom ***was the man of one Book: The Holy Scripture*** (Book of Books), which is the main and only source of his thought, the book *par excellence*, which brings together the most varied and practical lessons for the instruction of believers. From the sacred texts, the great orator aims to extract the full depth, and with his prolific imagination, he effortlessly imagines the characters considerably, enters without difficulty into them, into their feelings, until he assimilates them, managing to convey them with vitality, and whose emotion inspires around[15]. No other author has been able to make better use of the Holy Scripture to perfect the spiritual formation of the faithful people, as he did.[16]

1.3. As a reverend and as an oratorical talent

St. John was considered the greatest. Over the centuries, eloquence has produced geniuses of great calibre: Demosthenes in the Greeks, Cicero in the Latins, and St. John Chrysostom in the Orient. Demosthenes is the genius of political eloquence. The sacred, Christian eloquence is born with the Holy Fathers. A pupil of the great pagan rhetorician Libanius, St. John far surpassed his master. Of all the Greek-speaking Holy Fathers of the Church, St. John is the best known and most popular, and of all the Greek or Latin Holy Fathers, he is the most eloquent. The famous patrologist Otto Bardenhewer draws a pertinent parallel between Saint John Chrysostom and Blessed Augustine, stating:

---

[14] J. Tixeront, *Precis de Patrologie*, Libraire Victor Lacoffre, J. Gabalda, Editeur, Paris, 1927, 264-266; Bonifacio Borghini, Introduzione to the vol. S. Giovanni Crisostomo. *Invito a panitenza* (Roma, Edizioni Paoline, 1975), 16.

[15] Vanderberghe, Bruno H. *Saint Jean Chrysostome…* , 70-71.

[16] See details in: G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne* (Paris, Bibliothèque Catholique des sciences religieuses, 1927), 113-114.

> "Augustine spoke short, he preferred the syllogism; Chrysostom very long, he often used the two hours without tiring the listeners, but on the contrary. Augustine addresses more the mind, Chrysostom, the whole soul, which he wanted to see moved to Christian deeds. Augustine followed in his speech a severe, logical, cold, abstract, often even cumbersome path, but Chrysostom spoke warmly, fluently, figuratively, inspired by his audience, or by circumstances; he kept the attention of the listeners constantly drawn by the vivid and plastic examples he used, by the figures of speech that were never exaggerated. His sermon was a kind of exegesis. We find in him some interpretations of rare beauty. About Noah's ark, he says somewhere: «It had a mysterious meaning, it was a prototype of the future; for, by ship, the Church was imagined; through Noah, Christ; through a dove, the Holy Spirit, through olive leaves, God's love for people». Perhaps no one – Bardenhewer further states – knew and succeeded in interpreting the holy text with such reason and prudence, I might say, so soberly and, yet, at the same time making it useful to all branches of his religious life, in such a way, deep and multilateral, so gentle and fine".[17]

For his exceptional eloquence, St. John received ever since the fifth century the name "Chrysostom" or "Golden Mouth", added name that replaced his real name and which represents his title of glory.[18]

He was also a great shepherd of souls. The drama of St. John Chrysostom's life shows us how deep was the religious and Christian conscience of the hierarch when emperor Theodosius II (408-450) had to kneel and ask for forgiveness, for the sins of his parents, in front of his relics. Throughout his pastorate, he lived only for the faithful, to which he gave his whole life and activity. He is, *par excellence*, **the apostle of almsgiving** as well, being also called the ambassador of the poor. He constantly urged his listeners to almsgiving. He harshly condemned greed and his eloquence is inexhaustible in resuming this theme without ceasing.

To give to a poor is to give to God. In his zeal, he went so far as to appear as a tribune speaking from the height of his chair about the social problem. But,

---

[17] *Otto Bardenhewer, Geschilte der Altkirchlichen Literatur*, Dritter Band, Freiburg im Breisgau, 1923, 355, apud Preot Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. II , Editura Moldova, 1996, 134-135. His contemporaries and, next to them, future generations, proclaimed him as being *the greatest* orator of the Greek Church, and Pope Pius X declared him the patron of Christian orators, Cf. Berthold Altamer, *Patrologia*, Traduzione italiana di A. Babolin S.I. (Torino, Ed. Marietti, 1977), 334.

[18] A similar added name was also attributed to the Bishop of Ravenna, Peter Chrysologus (*Golden Word*), born in 380 and passed to eternity in 450.

instead of concluding as a tribune, on the right of the poor to revolt against the rich, he has no other purpose than to lead the rich to almsgiving and to practice in helping.[19]

As an eminent researcher remarks,

> "he is not a martyr of Orthodoxy (faith, our note) because the dogmatic problem does not play an important role in the struggle of his life. But he is the prototype of a man of the Church who remains faithful to the end to the spiritual duty involved in his office, and therefore would regard as a betrayal any attention paid to the political circumstances and desires of the leaders of this world. If he could remain what was proper to his nature, that is, the tireless preacher and exegete of God's Word, the educator and faithful leader of his community, the friend and protector of all the poor, the oppressed, and those in need, perhaps he would have ended his life in peace. But the brilliant gifts he possessed, together with the love and admiration aroused by his actions, raised him, against his will, on top of the highest position, the key position in ecclesiastical politics. Here, only he who, in addition to the spiritual faculties of a preacher and clergyman, had political discernment and tactical ability, could become successful, talents that Chrysostom lacked. On the other hand, he was far too conscientious and energetic not to take the duty of leadership and administration, imposed by his office, seriously. And thus, he became entangled in debts and conflicts, which, in the end, had to lead him to failure."[20]

2. The Virtue of Almsgiving – An Expression of Love for Another or Philanthropy

2.1. Love – A Fundamental Feature of Chrysostomic Humanism and a Spring of Almsgiving

It has been said that "one of the main coordinates of chrysostomic humanism is love"[21]. Love, in all its complexity "is the root, the source and mother of goodness, the virtue that does not produce suffering, a virtue full of pleasure, bringing much joy to those who practice it, embodying it in their lives".[22]

---

[19] F. Cayré, *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Pères de l'Église,* Tome premier (Paris-Tournai-Rome, Éditeurs Pontificaux, 1927), 472-473.

[20] Hans von Campenhausen, *Părinții Greci ai Bisericii,* Traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu (București, Editura Humanitas, 2005), 207-208.

[21] Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur", in *Studii Teologice, IX* (1957, 9-10), 595.

[22] Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisoarea 222*, in *P. G.,* t. 52, col. 733-734.

There is an intrinsic connection between love and virtue, in the conception of Saint John Chrysostom: "Virtue springs from love and love from virtue. How this is, I will tell you. The virtuous one does not prefer money to friendship, nor is he vengeful, nor does he wrong his neighbour, nor does he gossip about him, but he suffers it all with courage. Love depends on these; and again, the one who loves suffers all these. Thus, all these together are bound together, and fortify one another. *How love springs from virtue is also proved from here, for it is said: When iniquity multiplies, love chills*, it is obvious; and when it is said: *for he who loves another has fulfilled the law* (Rom. 13: 8), shows that virtue proceeds from love. Therefore, it is absolutely necessary to be one of the two: either very loving or very virtuous. For he who has one of the two, will have the other as well, and vice versa: he who does not know how to love, commits many tricks, and the cunning one does not know how to love".[23]

The foundation of all God's commandments is love, the head of all virtues. The very Son of God Incarnate, the Saviour Jesus Christ, has assured us that all the law and teaching of the prophets are contained in the commandment of love (Matthew 22: 37-40). "The love of God goes hand in hand with the love for another. He who loves God will not despise another."[24] St. John states that "... love shows you your neighbour as another self of yours, it teaches you to rejoice in his happiness, as if it were your own happiness, and grieve for his troubles, as such as your troubles. Love makes many a body and their souls, vessels of the Holy Spirit. For the Spirit of peace does not rest where division rules, but where there is a ruling over the union of souls."[25]

Love is not limited in time and space. The object of love is any man from anywhere. "So great is the power of love that it embraces, unites and binds not only those who stand in front of us, who are with us and we see, but even those who are far away. And it could not cut or break this friendship deeply founded

---

[23] *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, *Omilia IX*, Traducere din limba elină, Ediția de Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu (Iași, Tipografia „Dacia", 1902), 98.

[24] *Omilia LV*, 3, in the vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Partea a doua, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești" (P. S. B.), Nr. 22 (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989), 217.

[25] Sf. Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, Traducere de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu (Galați, Editura Egumenița, 2005), 138-139.

in the soul, nor the passage of a long time, nor the length of the road, nor any other reason like this."[26]

2.2. *Almsgiving – A Manner to Show Love for Another*

Trying to present the virtue of almsgiving, which St. John Chrysostom preached so diligently and put into practice at the same time by his ministry, we do nothing but enter the atmosphere of the "golden age" of the Christian Church and understand the reasons why the Holy Father became one of the most beloved shepherds of souls in the entire history of Christianity. He was not only an inspired rhetorician, limiting himself only to theorizing the teaching of the faith, but he also acted as such, becoming a true reformer of social life, rising up against abuses of any kind, committed either by members of the clergy or the imperial court. He whipped with a constant energy all the evils of the society in which he lived: debauchery, excessive luxury, arrogance, lying, simony, dishonesty and last but not least, stupidity.[27]

In his time, and through his tireless contribution, the Church has carried out a large charitable work, materialized in helping those in need. Thus, in Antioch, St. John provided accommodation, food, and clothing to over 3,000 widows and virgins and cared for many sick and strangers, providing them with food and spiritual assistance. After becoming archbishop in the capital of the empire, in Constantinople, he maintained a hospital, which, in addition to doctors and cooks, had two priests, "to help the suffering".

St. John believes that the love of another is truly manifested in almsgiving, which is the substantial essence of love. Mercy is, in other words, *applied love*. We know that St. John Chrysostom called himself "ambassador of the poor"[28], for, his astonishing deeds in the service of his neighbour were greater than his name. Mercy, working at the same time on the one who does it and on the recipient, unites people and makes them, as in the days of the Apostles, "a heart and a soul" (Acts 4: 32)[29]. The union of people is the purpose

---

[26] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragoste și prietenie*, Traducere de Pr. Dr. D. Fecioru (București, 1945), 18-19.

[27] See *in extenso*: Prof. Teodor M. Popescu, *„Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur"*, in Ortodoxia IX (1957, 4) 531-534.

[28] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre milostenie, 1*, în *P. G.*, t. 51, col. 261.

[29] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI*, *3*, *la Tit*, în *P. G.*, t. 52, col. 608.

that God has set for Himself, making it a duty of mercy for them. Certainly, God could help the poor by other means, but He entrusted this care to people to unite them through the bond of charity, to inspire them with love for one another.[30]

Almsgiving is called by St. John as the "*queen of virtues*", showing that it means much more than offering an amount of money. Man is characterized by his attribute of being merciful as one who is created in the image of God.

St. John emphasizes this characteristic, by which He made everything, the world and the angels, and demonstrates that hell (Gehenna) is also the proof of His goodness, for, by fearing it, we can gain the kingdom of heaven by practicing the virtue of almsgiving. The man who gives to the poor must have a state of mind just as he would give to the Saviour Christ, for "nothing angers the Heavenly Father more than being unmerciful"[31]. Through almsgiving we resemble God as much as possible. The gift of almsgiving is greater than that of the resurrection of the dead, for, through it, we nourish Christ, making him indebted to us[32].

Good intentions have a gradual beginning in almsgiving and in order to potentiate and improve the intentions of the rich, St. John recommends them to do alms with at least one tenth of what they have, reminding them that their goods will remain here after death, and if they do not give alms, they will agonize over their eternal punishment.[33] "If we do alms with this intention, even if we give little from what little we have, God will not turn his face away from it, but will receive it as great and wonderful, because he takes into account the good intention, not what was given as alms."[34]

The greatness of the virtue of almsgiving does not lie in the amount of money, but in the openness of the "heart" of those who practice it, fulfil it, because the "cure" of almsgiving is "very cheap" and does not require much expense. The deed of those who give only a glass of water is also well received by God, and we can often see people with a little fortune who, however, do consistent alms, and rich people who do less alms than those with small

---

30 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXII*, *5 la I Corinteni*, în *P. G.*, t. 51, col. 270-271.
31 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Filipeni*, V, in *P. G.*, t. 62, col. 212.
32 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni*, *XVI*, in *P. G.*, t. 6, col. 516.
33 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere, XXIV*, in *P. G.*, t. 53, col. 315.
34 Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Evrei*, *I*, in *P. G.*, t. 63, col. 20.

fortunes. St. John's realism also stems from the fact that he knows how hard it will be to persuade the rich to be generous; he knows that in the beginning they will give little of what is left over. To such an individual he says: "But do it even so, and soon you will end up giving even more abundantly."[35]

If the whole life of man is the time of almsgiving, we are urged to sow with a "broad hand," and then to reap abundantly because almsgiving is like a golden bracelet to the soul, as long as we are in the world, it being in an inseparable connection with the other Christian virtues. St. John Chrysostom, being a fine psychologist, states that even if dishonest people have crept in among those who ask for alms, we must not be cruel, because not all beggars are charlatans, and we were not made to be examiners of the lives of others. This life is a time of philanthropy, not the investigation of the sins of others. It is a time of mercy, not judgment.[36]

2.3. The Relation between Almsgiving and Prayer

One of the means by which the faithful man can stay in touch with God – and the most convenient – is prayer. Spiritual fathers called prayer "divine philosophy" or "the science of sciences". Or we know that philosophy has always been in search of the ultimate foundation, of the reason for being of all that exists. For Christians, this ultimate ontological foundation is the Father, to whom the Spirit leads us through the Son. And because it is the Person – and not a numerical code, "a law of the world" or a mathematical axiom – closeness to Him, it presupposes dialogue, that is, prayer. [37]

Although he did not write a special treatise on prayer, St. John Chrysostom can also be called a "teacher of prayer". References to prayer abound from one end of his work to the other. He says that "prayer is great

---

[35] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni, XIX*, in *P. G.*, t. 6, col. 533-534.

[36] "Do not be a biting judge! Even if you were without sin, not even so would the law of God admit that you be a biting judge of another's deeds. Not even the good have this right, much more the less the sinners, the cruel, the inhuman, who are worse than the beasts." (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei,* in *P. G.*, t. 57, col. 411-412).

[37] Cf. Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. I. Manual Sistematic*, Traducere și prezentare: diac. Ioan I. Ică Jr., Cuvânt înainte P. Marco Rupnik S. J. (Sibiu, Editura Deisis, 1997), 339.

goodness, for through it we speak to God".[38] "What is prayer but the ascension of our soul to God? To pray means to leave the earth for the moment, it means to ascend to heaven, it means to go to the Father, it means to unite with God, soul with soul, heart with heart. Praying means living in the intimacy of Jesus Christ." [39]

St. John has an extraordinary text in which he emphasizes the excellence and necessity of prayer: "Nothing equals prayer ... it makes possible what is impossible, it makes easy what is difficult. It is impossible for a man who truly prays to be able to sin."[40] We notice that in his vision, prayer is everything, it summarizes everything: faith, life according to faith, salvation. St. John points out that "prayer is a haven for those in a storm, an anchor for those clouded by waves, a rod for those who stagger, a treasure for the poor, safety for the rich, a help against diseases and a protection for health ... prayer is an escape against sadness, the foundation of joy, a cause of constant joy, the mother of true wisdom or philosophies".[41] In another text it is called: "the light of the soul",[42] "the source of salvation, the wall, the defense of the Church, the weapon against evil spirits"[43], and the "sword of the hunter".[44]

Regarding the relation between almsgiving and prayer, St. John states categorically: "Do you pray? And what is this? For prayer without almsgiving is fruitless, even useless." It is not enough to raise our hands to heaven to be heard. The power of our prayer lies in the hands of the poor whom we have mercy on, for "if you stretch out your hand into the hands of the poor, you will touch with it the vault of heaven, and He who sits there will receive your alms. To have mercy on the poor who stand at the door of the Church, before we enter the sanctuary, is just as a preparation for our participation in the service."[45]

---

[38] *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur*, Traducere de diacon Gheorghe Băbuț (Oradea, Editura Pelerinul Român, 1994), 153.

[39] *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, Traducere din limba franceză de diacon Gheorghe Băbuț (Oradea, Editura Pelerinul Român, 2002), 94.

[40] Sf. Ioan Gură de Aur, *De Anna Sermo, 4, 6*, in *P. G.*, t. 54, col. 666.

[41] Sf. Ioan Gură de Aur, *Pecata fratrum non divulganda*, 5, in *P. G.*, t. 51, col. 358.

[42] Sf. Ioan Gură de Aur, *De precatione*, 2, in *P. G.*, t. 50, col. 784.

[43] *Ibid.*, col. 781.

[44] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comparatio regis et monachi*, 4, in *P. G.*, t. 47, col. 394.

[45] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Timotei*, in *P. G.*, t. 62, col. 600.

The poor are our benefactors, they are the cause of our salvation and we should give them our gift with generosity and a happy face", never to refuse them and to speak to them gently.[46]

2.4. Almsgiving and the Possibility of Receiving the Forgiveness of Sins

From a Christian perspective, sin is the full knowing and free will to transgress the divine commandments — more precisely, the will of God — expressed in the moral law. God is above the distinction between good and evil, sin and virtue. As St. Gregory of Nyssa pertinently observes, there is nothing that stands against the goodness of God, just as there is nothing that stands against His nature.[47] God's goodness does not subsist as a reaction against evil, but exists in itself. Evil does not exist as an ontological principle, but appears secondarily, by leaving good.[48]

St. John considers sin to be alienation from God, and alienation from God is more bitter than death. "Sin", he says, "is a demon of the will, it is an immeasurable drive to evil"[49] ... "it is the death of the soul"[50] ... "sin alone is evil".[51] Man is not the initiator of evil, that is, the "principle of evil" but the victim of the principle of evil who is the devil. It teaches us the Holy Scriptures and confirms our daily lives.[52]

St. John Chrysostom highlights the connection between the possibility of receiving the forgiveness of our sins and the commission of almsgiving when

---

46 See Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, in *P. G.*, t. 57, col. 409 and *Comentariu la Epistola către Evrei*, in *P. G.*, t. 63, col. 216.

47 Grigorie de Nyssa, *De Vita Moses*, in *P. G.*, t. 44, col. 301A.

48 But leaving good supposes free will. Only because there are beings with freedom of choice, this makes possible the leaving of good and the emergence of evil: "for, besides free will – Gregory of Nyssa says – there is no evil, in fact"; (*Comentariu la Ecclesiast*, 7, in *P. G.*, t. 44, col. 725). Therefore, evil, although existent through itself, receives existence in beings with freedom of choice that leave good.

49 Sf. Ioan Gură de Aur *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Omilia XVIII, Traducere de P. S. Theodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristina Untea (București, Editura Christiana, 2005), 503.

50 *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur* ..., p. 253.

51 *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur* ..., p. 253.

52 No one chooses evil as evil, but chooses it as he/she is cheated by the good appearance under which it inevitably presents itself. With all these, each person must consider himself/herself as the beginner of evil, which exists inside him/her. (Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Hexaimeronul, II, 5*, in *P. G.*, t. 31, col. 40A).

he compares the ruthless with a beast and rightly wonders how we can ask God to have mercy on us if we mock the one who did nothing wrong by holding him accountable for his poverty."

Wild beasts are forced to kill in order to feed themselves, while man has no real reason to "tear" his brother, although he does not do it with his teeth, but with his "words". In the same context, the communion with the Holy Mysteries is related to the abstinence from evil speech of those who ask us for help. St. John Chrysostom is very harsh when he asks: "How will you receive the Holy Sacrifice when you stain your tongue with human blood? How can you greet another with "peace to yourself" when your mouth is full of war against him?" [53]

The fire of the Holy Spirit is kindled and maintained in the oil of almsgiving, and as much the smell of sacrifice ascends to heaven, so much more the sacrifice of our almsgiving, for it "opens even the gates of heaven", as a sacrifice of praise, of the soul. Emphasizing its value, St. John Chrysostom says that such a sacrifice is best received by God. The poor believer waiting for our mercy is a sacrifice that must be defended, helped, because that is the only way we can make God merciful to us.[54]

In order to mobilize the listeners to proceed as soon as possible to doing almsgiving, St. John emphasizes its enormous value because the forgiveness of sins is brought: "Great is the almsgiving, brethren! Let's embrace it because it has no equal in the world. It makes possible to blot out our sins and drive away our condemnation."[55] And elsewhere he says, "This commandment to give alms, if we keep it, may blot out all our sins, and snatch us from the fire of hell; only to do alms in abundance."[56] "For, almsgiving cleanses our sins: "*But rather*

[53] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, in *P. G.*, t. 60, col. 608.

[54] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni*, *XX*, in *P. G.*, t. 61, col. 540.

[55] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință*, *III*, Traducere din limba greacă de Preotul profesor Dumitru Fecioru (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998), 51.

[56] *Omilia VIII*, *6*, in Vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Partea întâi, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești" (P. S. B.), Nr. 21 (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987), 105.

give alms of such things as you have", says the Lord, "*then indeed all things are clean to you*" (Luke 11:41)."[57]

***

St. John Chrysostom – this "moral genius" of all time – dealt with almost all dogmatic and moral issues that are contained or detached from the Holy Scripture. As a true soul doctor he was, he sought to transform Christians for an intense moral life. A peacemaker and fulfiller of the commandment of love, St. John opened the eyes to his contemporaries and the Christian generations after him for a new life. What brought him supreme consecration was his deep love for people and this was embodied in countless acts of almsgiving, which formed the golden law of his life. For him, dogma was only a culmination of this higher experience based on the practice of evangelical virtues, especially almsgiving.

Calling himself the "*ambassador of the poor*", St. John Chrysostom suffered with the disinherited of fate, the poor, the afflicted, all those in need and suffering, whom he sought to approach as if he had approached the Saviour Jesus Christ Himself. For St. John, the poor and afflicted were the altar on which he offered his sacrifice and the gift of gratitude and thanksgiving to God.

An important constant that runs through his work is the identification of Christ with any fellow human being and especially with the one who is suffering. Therefore, for St. John, helping the fellow in need and suffering, in a word, almsgiving, is one of the ways in which love materializes.

3. Bibliography

Altamer, Berthold *Patrologia*, [Patrology] Traduzione italiana di A. Babolin S.I. (Torino, Ed. Marietti, 1977).

Bardenhewer, Otto, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, [History of Old Literature of the Church] (Freiburg im Breisgau, Dritter Band, 1923).

[57] *Omilia L, 4*, in Vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești" (P. S. B.), Nr. 23 (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994), 585. („Great thing is almsgiving, brothers. It wipes out sins and keeps condemnation away".)

Bardy, G. *Littérature grecque chrétienne*, [Greek Christian Literature] (Paris, Bibliothèque Catholique des sciences religieuses, 1927).

Baur, C. *John Chrysostom and His Times*, vol. I-II (London, 1960).

Băbuț, diacon Gheorghe *Mărgăritarele Sfântului Ioan Gură de Aur* (Oradea, Editura Pelerinul Român, 1994), 153.

Băbuț, diacon Gheorghe, *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, [The oratorical riches of Saint John Chrysostom] (Oradea, Editura Pelerinul Român, 2002), 94.

Borghini, Bonifacio *Introduzione la vol. S. Giovanni Crisostomo. Invito a panitenza*, [Introduction vol. St. John Chrysostom. Call for panitenza] (Roma, Edizioni Paoline, 1975).

Campenhausen, Hans von *Părinții Greci ai Bisericii,* [Greek Father of Church] Traducere din germană de Maria- Magdalena Anghelescu (București, Editura Humanitas, 2005).

Cayre F., *Précis de Patrologie. Histoire et doctrine des Peres de l'Eglise,* Tome premier (Paris-Tournai-Rome, Editeurs Pontificaux, 1927).

Coman, Pr. Prof. Ioan G. „Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur", [The Personality of Saint John Chrysostom] in *Studii Teologice*, *IX* (1957*)*, nr. 9-10.

Sf. Grigorie de Nyssa, *De Vita Moses*, in *P. G.*, t. 44, col. 301A.

Iordăchescu, Preot Cicerone *Istoria vechii literaturi creștine*, [History of Old Christian Literature] vol. II (Iași, Editura Moldova, 1996).

Kelly, J.N.D *Golden Mouth -The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop* (Ithaca, New York; Cornell University Press, 1995),

Lawrenz, M. *The Christology of John Chrysostom (*New York, Lewiston, 1996).

McGuckin, Pr John Anthony *Dicționar de Teologie Patristică*, [Dictionary of Patristic Theology] Traducere din limba engleză de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu (Iași, Doxologia, 2014).

Meyer, Wendy and Allen, Pauline, *John Chrysostom* (London and New York, Edited by Carol Harrison, University of Durham, 2000).

Paladius, *Dialogul istoric al lui Paladie, Episcopul de Helenopolis, cu diaconul Teodor al Romei, cap. V,* in the vol. *Viață Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrates, Sozomen și Fericitul Teodoret al Cirului,* Traducere, introducere, note și comentariul de Pr. Constantin Cornițescu (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001).

Popescu, Prof. Teodor M. *„Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur"*, [Epoch of Saint John Chrysostom] in Ortodoxia IX (1957, 4).

Spidlik, Tomas, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. I. Manual Sistematic*, [Spirituality of Christian East] Traducere și prezentare: diac. Ioan I. Ică Jr., Cuvânt înainte P. Marco Rupnik S. J. (Sibiu, Editura Deisis, 1997).

Tixeront, J., *Precis de Patrologie,* [Resume of Patrology] (Paris, Libraire Victor Lacoffre, J. Gabalda, Editeur, 1927)

Vanderberghe, Bruno H., *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu*, [Saint John Chrysostom and the Word of God] (Paris, Les Editions de Cerf, 29, 1961).

Vasile cel Mare, Sf., *Hexaimeronul, II, 5*, in *P. G.*, t. 31, col. 40A).

Willey, John Heston, *Chrysostom: The Orator (Men of Kingdom*) (New York, Unknown Rinding, 1906).

Sf. Ioan Gură de Aur, Opera hrisostomica in 18 vols in J.P.Migne (See: *P.G.* t. 47-64).

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință, III*, Traducere din limba greacă de Preotul profesor Dumitru Fecioru (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998).

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VIII, 6*, in the vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Partea întâi, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești" (P. S. B.), Nr. 21 (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987).

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia L, 4*, in the vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, În col. „Părinți și Scriitori Bisericești" (P. S. B.), Nr. 23 (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994)

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la statui*, Traducere din limba greacă veche și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003).

Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisoarea 222*, in *P. G.*, t. 52, col. 733-734.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, *Omilia IX*, Traducere din limba elină, Ediția de Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu (Iași, Tipografia „Dacia", 1902).

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LV*, 3, in the vol. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Partea a doua, Traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești" (P. S. B.), Nr. 22 (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989).

Sf. Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, Traducere de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu, Editura Egumenița, 2005.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Omilia XVIII, Traducere de P. S. Theodosie Atanasiu, revizuită și îngrijită de Cezar Păvălașcu și Cristina Untea, Editura Christiana, București, 2005.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, *Omilia LVI*, *1*, Traducere din limba franceză de Diacon Gheorghe Băbuț (Satu Mare, Editura Pelerinul Român, 1997).

Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt către o văduva tânăra, in P.G.*, t. 48 , col. 599.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragoste și prietenie*, Traducere de Pr. Dr. D. Fecioru, București, 1945.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre milostenie, 1*, in *P. G.*, t. 51, col. 261.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia VI*, *3*, *la Tit*, in *P. G.*, t. 52, col. 608.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXII*, *5 la I Corinteni*, in *P. G.*, t. 51, col. 270-271.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Filipeni*, V, in *P. G.*, t. 62, col. 212.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni*, *XVI*, in *P. G.*, t. 6, col. 516.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere, XXIV*, in *P. G.*, t. 53, col. 315.

Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Evrei*, *I*, in *P. G.*, t. 63, col. 20.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni, XIX,* in *P. G.*, t. 6, col. 533-534.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei,* in *P. G.*, t. 57, col. 411-412).
Sf. Ioan Gură de Aur, *De Anna Sermo, 4, 6*, in *P. G.*, t. 54, col. 666.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Pecata fratrum non divulganda*, 5, in *P. G.*, t. 51, col. 358.
Sf. Ioan Gură de Aur, *De precatione*, 2, in *P. G.*, t. 50, col. 784.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Comparatio regis et monachi*, 4, in *P. G.*, t. 47, col. 394.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Timotei,* in *P. G.*, t. 62, col. 600.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, in *P. G.*, t. 57, col. 409 și
Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola către Evrei*, in *P. G.*, t. 63, col. 216.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romanii*, in *P. G.*, t. 60, col. 608.
Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentariu la Epistola a II-a către Corinteni*, *XX*, in *P. G.*, t. 61, col. 540.

„Rugăciunea specială” în vreme de pandemie: o analiză din perspectiva limbajului bisericesc

Conf. Univ. Dr. Octavian GORDON[1]
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București

1. Preambul

Credincioșii care vin în duminici și în sărbători la biserică au ascultat rostindu-se de către preot, începând cu luna martie a anului 2020, la sfârșitul fiecărei Sfinte Liturghii, o „rugăciune specială”, „pentru încetarea noii epidemii”, în afară de o cerere aparte, introdusă, și ea, în *Ectenia întreită* din cadrul *Liturghiei Catehumenilor*. Rugăciunea a fost alcătuită în primăvara anului 2020, dar nu se știe de către cine, întrucât nu am găsit nicio indicație cu privire la autor/autori. Cert este că ea a fost publicată pe portalul agenției de știri *Basilica* a Patriarhiei Române în data de 11 martie 2020, sub titlul: „Rugăciune specială pentru încetarea noii epidemii”, iar publicarea i se datorează Doamnei Ștefana Totorcea, potrivit însemnării de tip jurnalistic de pe site-ul respectiv[2]. De pe aceeași pagină, aflăm că, în aceeași zi de 11 martie 2020, „Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a transmis [...] către toate eparhiile din cuprinsul Patriarhiei Române, o rugăciune de rostit în contextul răspândirii virusului Covid-19”. Însemnări tipiconale elementare însoțesc noua rugăciune: rugăciunea este rostită de preot înainte de Otpustul Slujbei (Sfânta Liturghie, Vecernie, Pavecerniță), introdusă de formula „Domnului să ne rugăm!” și de răspunsul credincioșilor „Doamne, miluiește!”, de pe solee, cu fața spre răsărit.

Este de la sine înțeles că alcătuirea și rostirea unei astfel de rugăciuni la vreme de restriște este primul act de pastorație pe care îl poate face Biserica, un

---

[1] octavian.gordon@ftoub.unibuc.ro

[2] Portalul agenției de știri *Basilica* a Patriarhiei Române, https://basilica.ro/rugaciune-speciala-pentru-incetarea-noii-epidemii/, accesibil la data de 27.09.2021.

prim răspuns la provocarea majoră cu care se confruntă credincioșii în orice împrejurare de strâmtorare. De bună seamă, s-ar putea obiecta că *Molitfelnicul* conține deja rugăciuni pentru încetarea bolilor de tot felul, ba chiar o rânduială specială a unei slujbe „care se face în vreme de boli molipsitoare și molime (ciumă, holeră și altele) către Preasfânta și de viață făcătoarea Treime și către toți Sfinții", la secțiunea din *Molitfelnic* intitulată „Rugăciuni la vreme de primejdii de obște (comune)"[3]. Dar nu este în afara Tradiției noastre răsăritene ca Biserica, în împrejurări grele, să alcătuiască rugăciuni anume pentru acele vremuri de restriște. Dintre ele, unele vor rămâne de-a pururi în ansamblul evhologic al cultului răsăritean, exemplul poate cel mai cunoscut în acest sens fiind imnul *Apărătoare Doamnă...*

Trebuie menționat că nu doar Patriarhia Română a adoptat o astfel de măsură pastorală cu prilejul pandemiei de coronavirus, ci și alte Biserici Ortodoxe surori, precum Arhiepiscopia Greciei[4], Patriarhia Antiohiei sau Patriarhia Ortodoxă Rusă.

---

[3] Vezi *Molitfelnic* (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2019), 516 *sqq*. „Rânduiala slujbei care se face în vreme de boli molipsitoare sau molime către Preasfânta Treime și către toți sfinții" este cuprinsă între paginile 519-539). Inițial, am avut intenția de a face un studiu comparativ între rugăciunile din *Molitfelnic* și această alcătuire nouă din vremea pandemiei, dar am renunțat la acest gând, din mai multe rațiuni, dar în primul rând pentru faptul că rânduiala din *Molitfelnic* este mai complexă, fiind, de fapt, o slujbă de Paraclis (sau Canon de pocăință), iar cele două rugăciuni rânduite (p. 534-539), alcătuite de Sfântul Filotei, Patriarhul Constantinopolei, ar fi fost, practic, scoase din contextul mai larg al acelei slujbe.

[4] În spațiul grecesc, sunt rostite acum cel puțin șase rugăciuni speciale pentru pandemie: 1) în Sfântul Munte este rostită cu precădere *Rugăciunea către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu pentru alungarea bolii molipsitoare, dar și pentru îndepărtarea venirii asupra noastră a altor neamuri și a celor de altă credință* (fiind foarte interesantă această asociere); 2) o *Rugăciune ce se rostește pentru boală, prin invocarea Sfântului Brâu al Născătoarei de Dumnezeu* – în special la Mănăstirea Vatopedi; 3) o *Rugăciune pentru pandemia de coronavirus* – alcătuire/facere a ÎPS Chiril, Mitropolitului Rhodos-ului. 4) o *Rugăciune pentru molima/plaga* (gr. πληγή) *aducătoare de moarte*. 5) O *Altă rugăciune* (εὐχὴ ἑτέρα) *pentru molima/plaga aducătoare de moarte*; o *Rugăciune pentru coronavirus* – alcătuire/facere a ÎPS Ioil, Mitropolitului Edessei, practic, cea mai cunoscută rugăciune specială în această vreme de pandemie dintre cele șase rostite pe întinsul canonic al Greciei. Dintr-o scurtă analiză pe care am întreprins-o, am remarcat două constante: a) abundă adresările către Dumnezeu sau către Maica Domnului, foarte bogate în epitete: la prima rugăciune, de exemplu, pe zece rânduri se întinde doar adresarea către Maica Domnului și abia apoi preotul, recapitulându-i pe toți credincioșii, spune durerea, fără a abandona epitetele doxologice; b) drept cauză a bolii, pe primul loc sunt trecute păcatele oamenilor, păcatele noastre. Îi adresez mulțumiri Părintelui Daniil de la Mănăstirea Vatopedi, pentru amabilitatea cu care mi-a pus la dispoziție textele rugăciunilor de mai sus.

În temeiul și în continuarea preocupărilor pe care le-am avut în ultimii ani cu privire la caracteristicile și funcțiile limbajului bisericesc, ne propunem aici o scurtă analiză din perspectiva încadrării acestei rugăciuni în stilistica textului bisericesc românesc. Întrucât aceasta din urmă se datorează, într-o proporție covârșitoare, stilisticii limbajului bisericesc grecesc, ca model fie direct, fie prin intermediar slavon, vom face trimitere, pe alocuri, la componenta grecească, astfel încât dinamica alcătuirii fertile pe tărâm liturgic românesc să poată fi înțeleasă mai bine, prin apelul la „strămoșul” cultural[5].

2. Textul „rugăciunii speciale”

Redăm, întâi de toate, textul rugăciunii, așa cum apare ea în sursa citată, pentru o privire de ansamblu asupra ei[6]:

Preotul: „Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ești bogat în milă și, cu purtarea Ta de grijă cea înțeleaptă, ocârmuiești viața noastră, ascultă rugăciunea noastră, primește pocăința noastră pentru păcate, oprește noua boală molipsitoare (noua epidemie), precum ai încetat pedepsirea poporului Tău în vremea regelui David. Cel ce ești Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre, dăruiește însănătoșire celor cuprinși de boală, ridicându-i grabnic din patul durerii, ca să Te slăvească pe Tine, Mântuitorul cel Milostiv, iar pe cei sănătoși îi ocrotește de orice boală. Binecuvintează, întărește și păzește, Doamne, cu harul Tău, pe toți cei care, cu iubire de oameni și jertfelnicie, îi îngrijesc pe cei bolnavi la casele lor sau în spitale. Îndepărtează toată boala și suferința din popor și ne învață să prețuim viața și sănătatea ca daruri ale Tale. Dăruiește-ne, Dumnezeule, pacea Ta și umple inimile noastre de credință neclintită în ocrotirea Ta, de nădejde în ajutorul Tău și de dragoste față de Tine și de aproapele. Că al Tău este a ne milui și a ne mântui pe noi, Dumnezeul

[5] De bună seamă, spațiul grecesc bizantin poate fi considerat un „strămoș” nu doar cultural sau lingvistic (din perspectiva structurilor de limbă calchiate de româna bisericească, inițial, prin traducere), ci și teologic și istoric. Dar aceasta este o discuție mai amplă, de o complexitate care, pe de o parte, reclamă competențe sinergice de echipă, iar pe de altă parte, depășește cadrul pe care ni l-am propus pentru cercetarea de față.

[6] Înainte de orice analiză, transmitem mai departe recomandarea moștenită de la Profesorul nostru Dan Slușanschi: poezia și textele cu un vădit caracter poetic să fie recitate, *viva voce*, nu doar citite în gând. Profesorul Dan Slușanschi dorea să sublinieze, astfel, importanța cadențelor și a intonației, inclusiv pentru analiza lingvistică.

nostru, și Ție slavă înălțăm: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Credincioșii: Amin!"

3. Elemente de stil specifice limbajului bisericesc

3.1. Pentru clericii și pentru credincioșii ortodocși care frecventează biserica, elementele de stil care urmează a fi analizate constituie, de bună seamă, firescul lucrurilor, iar analiza lor poate părea superfluă și banală. La fel de banală și superfluă poate părea pentru un comentator sportiv analiza stilistică a discursului de tip jurnalistic dintr-o gazetă sportivă; pentru un jurist, analiza lingvistică a unor expresii și a unor termeni dintr-un text al unei propuneri legislative; pentru un medic, analiza lingvistică a unor expresii și a unor termeni dintr-un tratat de medicină; pentru un vorbitor nativ al graiului oltenesc, sublinierea trăsăturilor lingvistice ale acestui grai într-o lucrare de specialitate. Tocmai de aceea, analizele lingvistice de specialitate, alcătuite de filologi, poartă cu sine pecetea unei obiectivități raportate la ceea ce numim îndeobște limba standard sau, după caz, limba literară. Pentru utilizatorii naturali ai limbajelor de specialitate, rostul și folosul imediat al unor atare analize este justificarea (științifică), față de alte categorii de vorbitori, a limbajului ales, dar mai cu seamă posibilitatea comunicării către alții, într-o manieră sistematizată, a înțelesurilor din cadrul limbajului respectiv. Cu limbajul bisericesc lucrurile sunt mai nuanțate și mai complexe, în sensul că, din punct de vedere lingvistic, limbajul bisericesc este o variantă a limbii române literare[7], folosită de utilizatori aflați într-o evidentă situație de *diglosie*[8]; o variantă a limbii române literare care nu a cunoscut sincope sau intervenții majore în diacronie, așa cum s-a petrecut cu varianta nebisericească a limbii

[7] Gheorghe Chivu, *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual* (București: Editura Academiei Române, 1997), 17.

[8] Iosif Camară, *Rugăciunea* Tatăl nostru *în limba română. Studiu istorico-filologic* (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2020), 14. Autorul, făcând referire la „limba liturgică din spațiile dunărene", identifică aici o situație de diglosie, trimițând la perspectiva descrisă de Charles Ferguson în articolul său din 1959 intitulat „Diglossia", din volumul *Sociolinguistic Perspectives. Papers on Language in Society, 1959-1994*, publicat în 1996 sub conducerea editorială a lui Thom Huebner, la Oxford University Press, 25-39.

române literare[9], ci înnoiri altoite mereu și mereu pe butașul începuturilor. De aceea, trăsăturile specifice ale limbii române bisericești merită o analiză și o sistematizare *per se*, nu una raportată la un sistem lingvistic desprins din ea însăși[10]. Totuși, există o rațiune (extrinsecă actului lingvistic propriu-zis) pentru care este folositoare și metoda comparativă a raportării elementelor de limbă bisericească la limba română standard sau la limba română literară, anume că pune în evidență acel *altceva*, specific unei comunități de vorbitori care, de altminteri, aderă liber – fără a se sustrage altor identități la care participă (etnicitatea, cultura, cetățenia etc.) – la un spațiu distinct din punct de vedere arhitectural, imagistic (iconic), muzical, vestimentar etc. Vom sublinia deci doar unele aspecte[11] în legătură cu câteva dintre elementele de limbaj bisericesc din rugăciunea specială în vreme de pandemie.

3.2. „Doamne, Dumnezeul nostru” este o bine-cunoscută formulă de adresare, de sorginte biblică vechi-testamentară[12], folosită de obicei la începutul rugăciunilor, traducând formula grecească „Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν”. Vocativul „Doamne” – și nu „Domnule” – ajunge să fie specific limbajului bisericesc, după ce, în româna veche, standard și literară, era vocativul curent, moștenit din lat. *Domine*, și în afara spațiului bisericesc propriu-zis[13]. Preacunoscutul vers eminescian „Despre partea închinării însă, Doamne, să ne ierți [...]” din *Scrisoarea a III-a* ilustrează acest aspect fără a fi necesare ample demonstrații suplimentare. Dar, fiindcă, între timp, s-a dezvoltat vocativul „domnule”, în spațiul laic, pentru același (la origine) cuvânt, „domn”, conservarea, în limbajul bisericesc al formei de vocativ „Doamne”, marcată și

[9] Ne referim în primul rând, dar nu exclusiv, la fenomenul de reromanizare sau relatinizare a limbii române.

[10] Este de notorietate că limba română literară s-a născut prin traducerile și creațiile din tinda Bisericii, iar până în pragul secolului al XIX-lea, limba română literară este aceeași cu „limba vechilor cazanii”. Desprinderea limbii române literare de vechiul șuvoi, la fel de literar, al limbii vechilor cazanii s-a făcut, în primul rând, prin relatinizare.

[11] Nu vom face aici și analiza aspectelor ortografice, deși trebuie subliniat faptul că acestea relevă trăsături distinctive ale limbajului bisericesc, alături de alte aspecte lingvistice, ajungând să fie chiar marcatori identitari confesionali.

[12] Ocurențele acestei formule, care apare și cu varianta „Κύριε, ὁ Θεός” sau „Κύριε, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν”, sunt copleșitor de multe pentru a fi înșirate toate. Doar cu titlu de exemplu, *Ps.* 98,8.

[13] *Dicționarul limbii române*, serie nouă, coord. de acad. Marius Sala și acad. Gheorghe Mihăilă, tomul I: Litera *D* (București: Editura Academiei Române, 2006-2008), s.v. *domn*.

de majusculă, indică o particularizare sociolingvistică. Trebuie arătat însă că, privind din punctul de vedere al istoriei limbii române (literare), cuvântul „Dumnezeu" (o refacere neologistică a formei vechi, moștenite, „Dumnezău") conține deja cuvântul „Domn", provenind din formula de adresare *Domine Deus*[14], care, în traducere, înseamnă exact „Doamne, Dumnezeule". Prin desemantizare graduală, în latina creștină dunăreană, a expresiei *Dom(i)ne Deus*, se ajunge ca sintagma întreagă, sudată, să fie echivalentul doar al lui *Deus* (gr. Θεός), al doilea element al sintagmei inițiale, motiv pentru care, în perioada nașterii limbii române liturgice post-slavone, traducerea formulei grecești Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν prin „Doamne, Dumnezeul nostru" nu este percepută ca redundantă. În tot cazul, formula a fost dintru început și continuă să fie un element distinct al limbajului bisericesc românesc.

3.3. „Bogat în milă". Expresia „bogat în milă" este de origine biblică, aparținându-i Apostolului Pavel (*Ef.* 2,4); „ὁ Θεὸς, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει"[15]. Ea a fost receptată apoi de timpuriu în spațiul liturgic. Printre altele, o regăsim într-o rugăciune din rânduiala *Liturghiei Darurilor mai înainte sfințite*: „Δέσποτα, Ἅγιε, ὑπεράγαθε, δυσωποῦμέν σε τὸν ἐν ἐλέει πλούσιον [...]"

3.4. „Cu purtarea (Ta) de grijă" este, de asemenea, o expresie întâlnită în mai multe texte liturgice, dintre care poate cea mai cunoscută este cea din cadrul slujbei *Tainei Cununiei*: „[...] binecuvintează și pe robii tăi (N), care, cu[16] purtarea Ta de grijă[17], s-au însoțit prin unirea nunții"[18]. Resorturile biblice ale acestei expresii nu sunt atât de evidente, dar pot fi făcute asemănări cu pasajele din cărțile vechi-testamentare elenistice: *3Mac.* 5,30; *4Mac.* 17,24 și, mai ales, *Înț. Sol.* 14,3.

---

14 Vezi Albert Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens* (Turnhout: Brepols, 2002), s.v. *Dominus*, mai multe exemple în care *Dominus* este însoțit imediat de *Deus*. La rândul ei, această expresie este calchierea sintagmei Κύριος ὁ Θεὸς, de sorginte biblică; vezi Geoffrey William Hugo Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), s.v. κύριος.

15 Vezi Ἀι θεῖαι Λειτουργίαι […] (ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1875), 166.

16 „Cu", „din" sau „prin" sunt redări alternative pentru ceea ce, în limba greacă, este dativul simplu, fără prepoziții, numit „dativ instrumental".

17 În limba greacă: „τῇ σῇ προνοίᾳ". Vezi Εὐχολόγιον τὸ Μέγα (ἐν τῷ τοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως Τυπογραφείῳ, 1803), 177.

18 *Molitfelnic*, 101.

3.5. „Ascultă rugăciunea noastră”, în limba greacă „ἐπάκουσον τῆς δεήσεώς ἡμῶν”, cu rădăcini vechi-testamentare (cf. *1Împ.* 18,36; *Est.* 4,17 etc.)[19], este un topos al rugăciunilor[20] și nici nu poate fi închipuit în afara limbajului bisericesc în această formă. Cel mult, într-o limbă română laică, ba chiar și în registrul poetic religios[21], putem avea expresii precum „ascultă-ne rugăciunea” sau „ascultă-ne ruga”, cu modificarea formei pronominale și a topicii într-un stil fără marcatori bisericești.

3.6. „Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre”. Nu este foarte clar – și poate că ar merita efectuată în viitor o analiză mai detaliată asupra acestei expresii, care traduce formula grecească „ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν” – în ce moment și în ce context a apărut neologismul „doctorul”, față de mai vechiul „doftorul”. În *Liturghierul* lui Coresi și în cel al Sfântului Mitropolit Dosoftei, la *Rugăciunea plecării capetelor*, din cadrul Dumnezeieștii Liturghii a Sfântului Ioan Gură de Aur, după *Tatăl nostru*, acolo unde avem aceeași expresie grecească, încă apărea cuvântul „vraci”: „cela ce ești vraci sufletelor și trupurilor”[22], respectiv: „vraciul sufletelor și trupurilor noastre”[23]. Cuvântul „doftorul”, în cadrul acestei expresii, pare să fi apărut pentru prima oară în slujba Dumnezeieștii Liturghii, în *Liturghierul* Sfântului Antim Ivireanul[24], menținându-se neschimbat până cel puțin în ediția din 1860 a Mănăstirii Neamț[25]. Forma neologică, introdusă în limba română cel mai probabil în prima jumătate a secolului al XIX-lea[26], apare în *Liturghierul* din

---

[19] Verbul, la această formă, are douăzeci de ocurențe în Vechiul Testament, zece dintre acestea regăsindu-se în *Psalmi*, dar majoritatea au drept complement pronumele μου sau ἡμῶν („ascultă-mă pe mine”, respectiv, „ascultă-ne pe noi”). Singura ocurență în care complementul este „τῆς δεήσεως” este la *Est.* 4,17.

[20] Apare, de exemplu, în *Rugăciunea I* din *Rânduiala Vecerniei*, la *Rugăciunile a V-a* și *a VII-a* din *Rânduiala Tainei Sfântului Maslu*, la *Rugăciunea a III-a* din *Rânduiala Slujbei la vreme de secetă* etc.

[21] Vom insista pe această diferență între ceea ce este „bisericesc” și ceea ce este „religios”, trimițând, ca fundament teoretic, la excelenta carte a lui Christos Yannaras, *Contra religiei*, apărută în traducere românească la Editura Anastasia, București, 2011.

[22] *Liturghierul* lui Coresi, tipărit la Brașov în anul 1570, text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș (București: Editura Academiei Republicii Socialiste Române, 1969), 144.

[23] *Dumnezăiasca Liturghie [...]* (Iași, 1679), f. 30r.

[24] Antim Ivireanul, *Dumnezeeștile și sfintele Liturghii* (Tîrgoviște, 1713), f. 54r.

[25] *Dumnezeeștile Liturghii [...]* (în typografia Sf. Monastiri Atotțiitoriul (Neamțul), 1860), f. 57v.

[26] Potrivit înregistrărilor din *Dicționarul limbii române*, s.v. *doctor*.

1902[27], dar nu avem certitudinea că nu va fi apărut și mai devreme, fie în *Liturghier*, fie în vreo altă carte de cult, întrucât expresia se regăsește și afara Dumnezeieștii Liturghii: la *Taina Sfântului Maslu*, la *Slujba Aghiasmei mici*, în *Rugăciunea la toată neputința*[28] etc.

3.7. „Ridicându-i grabnic[29] din patul durerii”. Expresia „ridică-i[30] din patul durerii” apare în mai multe rugăciuni pentru cei bolnavi, traducând expresia grecească „ἐξέγειρον αὐτοὺς ἀπὸ κλίνης ὀδυνηρᾶς”[31]. Întrucât ὀδυνηρᾶς este o formă adjectivală (de la ὀδυνηρός, -ά, -όν = „dureros”), traducerea exactă ar fi trebuit să fie „ridică-l din pat(ul) dureros”. Se va fi petrecut însă o contaminare cu expresia grecească „ἀπὸ κλίνης ὀδύνης ἡμῶν” (= „din patul durerii noastre”), întâlnită, de exemplu, la *Cântarea a VIII-a* a *Canonului* din cadrul *Rânduielii slujbei care se face în vreme de boli molipsitoare sau molime către Preasfânta Treime și către toți sfinții*[32]. În limba română bisericească, s-a îndătinat expresia „ridică-l din patul durerii”, așa cum apare, de exemplu, în *Rugăciunile a III-a* și *a IV-a* de la *Rânduiala Tainei Sfântului Maslu*[33] sau în mai multe rugăciuni pentru cei bolnavi din *Rânduiala Dumnezeieștii Liturghii*, grupate sub titlul „Adunare de cereri”, secțiunea „Rugăciuni pentru cei bolnavi”[34], dintre care poate cea mai cunoscută este cea care începe cu formula analizată mai sus (sub 3.6.): „Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre, cu umilință și cu zdrobire de inimă...” În ultima ediție a *Molitfelnicului*, cea tipărită în 2019, la *Cântarea a VIII-a* mai sus menționată, în locul expresiei mai vechi,

---

27 *Dumnezeeștile Liturgii [...]*, tipărite [...] cu binecuvîntarea Înaltpreasfinției Sale Domnului Ioan Metianu, Arhiepiscop al Bisericei Ortodocse Române din Transilvania [...] (Sibiiu: Tipariul Tipografiei Arhidiecezane, 1902), 107.

28 *Molitfelnic* 2019, 495.

29 Nu vom acorda o atenție deosebită acestui cuvânt, dar este important să conștientizăm că, deși, în afara expresiei „Însănătoșire grabnică!”, a ieșit din uzul vorbitorilor și are o întrebuințare literară (laică) redusă, acesta se menține cu precădere și cu putere creatoare în limbajul bisericesc, alături de sinonimul său, „degrabă” (sau, cu apocopă, „degrab”), și acesta ieșit din uzul comun (în afara sintagmei „mai degrabă”).

30 Cu variante: „îl ridică (pe el)”, „ridică-l”, „îi ridică”, „ridică-i”.

31 De exemplu, Εὐχολόγιον τὸ Μέγα..., 192-3 (*Rugăciunile a III-a* și *a IV-a* de la *Rânduiala Tainei Sfântului Maslu*).

32 În limba greacă: *Κανὼν εἰς τὴν Ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον καὶ ζωοποιὸν καὶ ἀδιαίρετον Τριάδα καὶ εἰς πάντας τοὺς Ἁγίους εἰς ἀπειλὴν λοιμικῆς ἀσθενείας*, în Εὐχολόγιον τὸ Μέγα..., 360 *sqq.*; expresia de la *Cântarea a VIII-a* se regăsește la p. 362.

33 *Molitfelnic*, 152, respectiv 155.

34 *Liturghierul pastoral*, tipărit cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei (Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 2004), 491-2 și 495.

„patul durerii”, a apărut expresia „patul suferinței”[35], care pare să fie o inovație recentă.

3.8. „Ca să Te slăvească pe Tine”. Despre verbul „a slăvi” (în contrapondere cu „a mări”) nu vom scrie aici, întrucât discuția depășește o anumită complexitate, care nu poate fi redată între limitele articolului de față. Îl vom reține însă nu doar ca pe un element de limbaj bisericesc, ci și ca pe un verb în jurul căruia, de-a lungul timpului, s-au stârnit multe controverse, mergând până la a face din el un marcator identitar confesional. Vom menționa însă redundanța pronominală, pe care o întâlnim adesea în textele bisericești[36], „Te [...] pe Tine”, cu precizarea că, aici, strict în acest context, ea este necesară datorită apoziției „Mântuitorul cel Milostiv”. Atragem însă atenția asupra ei, ca fiind foarte des utilizată în limbajul bisericesc, chiar și atunci când nu este neapărat necesară: de exemplu, „Miluiește-ne pe noi, Dumnezeule [...]”, în loc de „Miluiește-ne, Dumnezeule [...]”.

3.9. „Cu iubire de oameni și jertfelnicie”. Dacă expresia „iubirea (Ta) de oameni”, traducând termenul grecesc φιλανθρωπία, este arhicunoscută în limbajul bisericesc[37] cu referire la Dumnezeu, „iubirea de oameni” a oamenilor nu pare să fi fost până acum prezentă în discursul liturgic[38]. De asemenea, cuvântul „jertfelnicie” pare o inovație în limbajul rugăciunii. Este curios de ce cuvântul nu a fost înregistrat până acum nici în *Dicționarul Academiei*, nici în alte dicționare importante ale limbii române (*DEX*, *Micul Dicționar Academic* ș.a.) – în timp ce corectorul automat pentru limba română al programului „Office” îl evidențiază ca „intrus” –, mai ales că pare să aibă o utilizare destul de mai multe decenii în limba română. Cea mai timpurie ocurență pe care am găsit-o la o căutare superficială datează din anul 1970: „contribuția pe care, cu jertfelnicie, Prea Fericitul Părinte Patriarh Justinian a adus-a la împlinirea

---

[35] *Molitfelnic*, 533. Se întâlnește însă anterior și în *Liturghierul pastoral* mai sus menționat, între aceleași *Rugăciuni pentru cei bolnavi*, la p. 493.

[36] A se vedea, cu titlu de exemplu, remarcile Colegei noastre, Dana Luminița Teleoacă, cercetător la Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti” al Academiei Române”, cu privire la exprimarea redundantă a posesiei sau la redundanța mai multor forme pronominale: „Particularități morfosintactice ale textului contemporan de rugăciune (I)”, în *Limba Română. Revistă de știință și cultură* (Chișinău) 11-12 (2011): 54; „Morfosintaxa textului biblic actual: Evanghelia după Matei”, în *Limba Română* LXI, nr. 1 (2012): 94-95.

[37] Numai în *Molitfelnic* am numărat peste șaizeci de ocurențe.

[38] Totuși, nu am cercetat dacă φιλανθρωπία apare, în textele liturgice, și cu referire la oameni.

lor"[39], dar este foarte probabil ca o cercetare lexicografică mai aplicată să scoată la iveală ocurențe și mai vechi. În mod evident, cuvântul „jertfelnicie" este echivalentul a ceea ce, în limbaj profan, este desemnat prin sintagma „spiritul de sacrificiu"[40]. Cu toate că aceste două elemente par a fi două formule inovatoare în textele de rugăciune, ele nu ies din stilistica textului bisericesc, pe care ne-am propus să o evidențiem în acest capitol: formula „cu iubire de oameni" este oricum prezentă în textele bisericești, chiar dacă se referă la *φιλανθρωπία* lui Dumnezeu, iar cuvântul „jertfelnicie" are aspectul unui cuvânt străvechi, cel puțin pentru faptul că e derivat de la un cuvânt străvechi, „jertfă", printr-o formă adjectivală „jertfelnic"[41], neînregistrată nici ea în dicționarele de specialitate. Astfel, putem spune despre cele două formule avute în vedere aici că se află în linia stilistică îndătinată a limbii române bisericești.

3.10. „Îndepărtează42 toată boala și suferința din popor". Această utilizare străveche a adjectivului pronominal „tot" / „toată", doar la singular[43], cu sensul de „orice" este o trăsătură constantă a limbajului bisericesc[44]. În limbajul profan, se mai păstrează regional, precum și în uzul curent al unor expresii precum „la tot pasul", „în tot cazul", „tot felul de", dar o formulare precum „tot omul să-și vadă de drum" este percepută ca învechită. Acest sens, moștenit din limba latină, este întărit în perioada de început a traducerilor textelor bisericești în română de utilizarea similară a gr. *πᾶς*[45].

---

[39] ***, „Sărbătorirea zilei de naștere a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române", în *Biserica Ortodoxă Română* 1-2 (1970): 34.

[40] Această expresie este calchiată după expresia din limba franceză « esprit de sacrifice ».

[41] Cuvântul „jertfelnic" este cu precădere, în interiorul și în afara textelor bisericești, substantiv, însemnând „altar de jertfă", împrumutat direct din slavonă ('žrŭtvŭnikŭ'). Suntem de părere însă că acest substantiv a fost dublat (probabil în secolul al XX-lea) de un adjectiv „jertfelnic", cu sensul de „dispus să se jertfească" sau „care dovedește jertfă de sine", așa cum este atestat, bunăoară, în expresia „dragoste jertfelnică": „Urmând pilda vieții jertfelnice a Mîntuitorului [...]" (din „Pastorala Prea Sfințitului Episcop Teoctist al Aradului, Ienopolei și Hălmagiului", consemnată în *Biserica Ortodoxă Română* 1-2 (1970): 98). Va fi funcționat, în cazul acestei derivări, și analogia cu substantive abstracte derivate de la adjective, precum „vremelnicie", „veșnicie", „trăinicie", „vârstnicie".

[42] Despre această formă verbală vom discuta la secțiunea următoare.

[43] Vezi *Dicționarul limbii române*, coord. de acad. Iorgu Iordan, acad. Alexandru Graur și acad. Ion Coteanu, tomul XI, părțile a II-a și a III-a: Litera *T*, 1982-1983, s.v. „tot[2]", sensul II.2.

[44] O semnalează și Dana Luminița Teleoacă, în cele două articole citate mai sus: „Particularități", 53, respectiv „Morfosintaxa", 94.

[45] Vezi Herbert Weir Smyth, *A Greek Grammar* (Cambridge, 1966), 296.

3.11. Întregul **ecfonis**, „Că al Tău este a ne milui și a ne mântui pe noi, Dumnezeul nostru, și Ție slavă înălțăm: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor”, conținând mai multe formule, analizabile fiecare, este – ca, de altminteri, orice ecfonis – un topos al limbajului bisericesc. Aceeași formulă se regăsește și la *Rânduiala binecuvântării casei noi* (*Rugăciunea* a doua) sau la *Rânduiala sfințirii clopotului* (*Rugăciunea* a doua). Ultima ediție a *Molitfelnicului* are însă formula ușor modificată: „Că Ție se cuvine a ne milui...”[46]

3.12. Desigur, rugăciunea conține multe alte trăsături stilistice specifice limbajului bisericesc. Nu le analizăm, întrucât credem că exemplele de mai sus sunt suficient de grăitoare pentru a demonstra apartenența stilistică la limbajul bisericesc, ci doar le semnalăm: „ocârmuiești”, „boală molipsitoare”, „Mântuitorul cel Milostiv”, „binecuvintează”, „păzește [...] cu harul Tău”, „umple inimile noastre”, „credință neclintită”, „nădejde în ajutorul Tău”, „Amin!”

3.13. În încheierea acestei secțiuni, socotim potrivit să precizăm pentru ce anume ar fi utilă enumerarea acestor particularități de limbă și de stil. Credem că învățarea lor temeinică și sistematică, dar mai ales conștientizarea lor aduce un plus de discernământ în utilizarea altor elemente de limbă, străine cel puțin într-o primă etapă[47]. Aceste elemente „străine” pot fi considerate niște „intruși” lingvistici, cel puțin atâta vreme cât există o alternativă inteligibilă[48]

---

[46] *Molitfelnic*, 595, respectiv 829.

[47] Am văzut mai sus exemplul cuvântului „jertfelnicie” sau situația cuvântului „Doctor” din sintagma „Doctorul sufletelor și al trupurilor”.

[48] Inteligibilitatea textelor este, de cele mai multe ori în legătură cu textele bisericești, o pretenție nesatisfăcută, cel puțin pentru majoritatea covârșitoare a credincioșilor. Totuși, această afirmație, oarecum categorică, trebuie „îndulcită”: există realități teologice și simbolice, anevoie sau imposibil de cuprins cu mintea și, în consecință, imposibil sau anevoie de surprins în cuvinte, dar există și realități prozaice. Din prima categorie fac parte expresii precum „lumină neapropiată”, „sfințească-se Numele Tău”, „Treimea Cea deoființă”, iar din a doua categorie, expresii precum: „vindecă pe robul Tău”, „S-a născut în iesle” (cu toate că Nașterea Domnului este o Taină de nedeslușit cu minte omenească), „Ziua toată [...] fără de păcat, la Domnul să cerem”, „Izbăvește-mă, Stăpână, de multe rele” etc. Devine limpede că, în timp ce pentru cea de-a doua categorie, inteligibilitatea este relativ ușor de atins, pentru prima categorie, singura inteligibilitate realizabilă este înțelegerea duhovnicească. Iar aceasta este mai presus de cuvânt. Suntem îndreptățiți și să subliniem că funcția principală a limbajului bisericesc este doxologică, nu didactică, nu informativă, nu catehetică – deși toate acestea coexistă cu această funcție principală, cea doxologică; dar întotdeauna în subsidiar. Există și o componentă catehetică a discursului bisericesc, se înțelege, mai ales în anumite compartimente bine delimitate ale lui, dar în cele mai importante texte bisericești, care sunt cele din spațiul liturgic, întâi de toate, funcția limbajului este eminamente doxologică. Este ca un discurs poetic

la cuvântul înlocuit sau la sintagma înlocuită. Astfel, după ce, într-o primă etapă, elementele „noi” apar în textele bisericești, acestea sunt judecate și rumegate de turma cuvântătoare a lui Hristos, care este Biserica, în *pliroma* ei, astfel încât unele sunt acceptate și devin parte a limbajului bisericesc[49], altele, dimpotrivă, sunt respinse și-și găsesc uitarea într-o oarecare ediție peste care se așterne praful.

4. Elemente inovatoare

După ce am văzut câteva dintre elementele definitorii ale stilului bisericesc, propunem, spre comparație, câteva componente lexicale ale *Rugăciunii speciale pentru încetarea noii epidemii* care par să iasă din tiparul stilistic bisericesc.

4.1. Întâi și întâi, atrage atenția titlul acestei rugăciuni, în care apare sintagma „rugăciune specială”. După știința noastră, este prima oară în istoria compoziției liturgice când o rugăciune este indicată ca fiind „specială”. În același titlu, surprinde – deși în ton cu muzicalitatea știrilor – sintagma „noua epidemie”, repetată și în cuprinsul rugăciunii, ca alternativă la sintagma „boală molipsitoare”.

---

despre dragoste, în care iubitul nu formulează în termeni cât mai exacți frumusețea iubitei; nu face anatomia chipului ei, nu analizează în ecuații viteza luminii din strălucirea ochilor iubitei, ci formulează totul în termeni poetici, în metafore, care de care mai surprinzătoare, care au rostul de a-i așeza pe cei doi într-o anumită stare. Iar manifestarea de dragoste propriu-zisă, respectiv minunarea în fața frumuseții de negrăit (subliniem: *de ne-gră-it*) este vădită în necuvinte sau cel mult în bâlbâieli sau gânguriri candide, cum sunt cuvintele Apostolului Petru la Schimbarea la Față sau cum sunt chemate să fie cântările de slavă numite „terirem”-uri.

49 În istoria limbajului bisericesc românesc, avem numeroase exemple, dar menționăm doar trei, cu titlu exemplificativ: 1) Tradus în multe feluri, participiu grecesc κεχαριτωμένη ajunge să fie echivalat în română printr-o sintagmă de origine latină, *gratia plena*, și anume: „plină de dar”; nu doar că a fost receptat de *pliroma* bisericească, dar a dezvoltat și un plural: „plină de daruri”. 2) Înlocuirea sintagmei „Sfânta Troiță” cu „Sfânta Treime” la mijlocul secolului al XIX-lea va fi produs probabil multă mirare, poate chiar sminteală. Totuși, noua sintagmă a fost bine primită în limbajul bisericesc, astfel încât astăzi nu ne putem închipui că ar putea să lipsească. 3) Dumnezeiasca Liturghie, până la mijlocul aceluiași secol al XIX-lea, începea cu formula: „Blagoslovită este Împărăția...”, înlocuită apoi cu formula cunoscută astăzi: „Binecuvântată este Împărăția...” Desigur, fiecare dintre formulele noi s-au folosit de cuvinte care existaseră deja în limbajul bisericesc. Practic, se poate vorbi despre o înnoire prin menținerea între hotarele aceleiași stilistici.

4.2. De altminteri, însăși această prezentare între paranteze a unei alternative la o formulă liturgică este o practică nemaiîntâlnită în cărțile de cult redactate înainte de mileniul al treilea[50]. Nu încape îndoială că această practică recentă va fi având un rost[51] al ei – pe care specialiștii liturgiști vor avea prilejul să îl evidențieze îndeajuns –, cu toate că ne-ar fi greu să ne închipuim o versiune a *Rugăciunii Domnești*, în care să citim: „pâinea noastră cea spre ființă (cea de toate zilele) dă-ne-o nouă astăzi"; este însă de semnalat ca fenomen recent în spațiul tipăriturilor bisericești.

4.3. Secvența „regele David" poate fi corectă din punct de vedere istoriografic, dacă avem în vedere aspectele de ordin administrativ pe care le comportă diferența între un „rege" și un „împărat" *într-o anumită epocă*. Cuvântul „rege" însă nu este specific limbajului bisericesc românesc, acesta din urmă fiind o vădită și incontestabilă moștenire bizantină[52], incluzând aici și elementele străvechi latine din limba română. Cuvântul-termen „împărat", de origine latină, face parte din bagajul lexical străvechi și funcțional al limbii române bisericești, ca echivalent al gr. βασιλεύς, cuvânt care-i desemnează deopotrivă pe „regi", pe „împărați", pe „crăișorii" locali, pe „satrapi", pe „prinți", pe „nobili", pe „magistrați", pe „diadohi" etc. Astfel, dacă discursul bisericesc ar urmări precizia istoriografică, atunci ar trebui să găsească echivalentul corespunzător realității istorice respective de fiecare dată când gr. βασιλεύς înseamnă altceva. Mai mult, același gr. βασιλεύς este folosit și pentru Duhul Sfânt[53], și pentru Mântuitorul nostru Iisus Hristos răstignit pe Cruce, acolo unde tăblița trilingvă – istorică! – conține sintagma Βασιλεὺς Ἰουδαίων, echivalată *illo tempore* prin lat. *Rex Iudaeorum*. Or, pe Hristos nu-L putem numi „Rege", ci „Împărat", chiar dacă anumite versiuni biblice mai recente au înlocuit mai vechea sintagmă „Iisus Nazarineanul, Împăratul iudeilor" cu „Iisus Nazarineanul, Regele iudeilor" și chiar dacă, după o cutumă preluată de la frații apuseni în secolul al XIX-lea, am înlocuit de pe Crucea

---

50 Există însă practica de a oferi sinonime – de tip glosă – pe marginea unor tipărituri biblice din secolul al XVII-lea, precum și paranteze *completatoare* în ediții ce reprezintă revizii ale unor texte anterioare. Îi mulțumesc Colegului nostru Iosif Camară pentru aceste precizări.

51 De altminteri, în articolul de față nu ne propunem să evidențiem nici rostul, nici nerostul unor formule liturgice, ci doar să le semnalăm existența.

52 Desigur, includem aici și componenta slavă, denumită și slavo-bizantină.

53 Vezi *Rugăciunile începătoare*: „Βασιλεῦ οὐράνιε…"

Răstignirii inscripția slavonă „ІНЦИ" cu „INRI". Dacă procedăm astfel, producem o fractură terminologică între apelativul pentru Duhul Sfânt și cel pentru Mântuitorul – Care, atât în latină, cât și în greacă, sunt denumiți cu același epitet-atribut –, cât și cu sintagma „Împărăția Cerurilor" sau cu formula de început a Dumnezeieștii Liturghii, conducând la fracturi terminologice în lanț în tot ansamblul textelor bisericești. Revenind la Proorocul David, acesta nu a fost nicicând desemnat în textele liturgice cu apelativul „regele", ci cu cel de „Împăratul" sau, în alte locuri, „Proorocul", „Dumnezeiescul" etc., uneori cu inversiuni. Secvența „regele David" emerge însă în afara spațiului liturgic, și anume în literatura teologică din zona academică, de unde – poate și sub influența versiunilor biblice apărute în spațiul (neo)protestant – pătrunde și în versiunile biblice tipărite sub egida Bisericii Ortodoxe Române. Considerăm deci potrivit să semnalăm și aceste aspecte, între cele pe care le numim „inovatoare".

4.4. Mai sus, sub 3.10, am observat cum utilizarea adjectivului „tot"/„toată" cu sensul de „orice" este specifică limbajului bisericesc. În aceeași rugăciune putem remarca însă secvența „îi ocrotește de orice boală", acolo unde, în vechime – ne referim la acea vechime care-și păstrează actualitatea în limbajul bisericesc –, s-ar fi spus „îi ocrotește de toată boala[54]".

4.5. Este bine-cunoscută folosirea, cu precădere, a formelor neprefixate – specifice limbii vechi și populare – în limbajul bisericesc[55], cele mai cunoscute fiind „a plini"[56] în loc de „a împlini", „a junghia"[57] în loc de „a înjunghia", „a călca"[58] în loc de „a încălca", alături de multe altele: „a robi", „a spăimânta", „a tinde", „a cerca"[59]. În aceeași serie intră și verbul „a depărta", pe care-l întâlnim

---

[54] Sunt nenumărate ocurențe a sintagmei „toată boala" în *Molitfelnic*, inclusiv în cea mai recentă ediție, cea din 2019.

[55] A se vedea Dana Luminița Teleoacă, *Limbajul bisericesc actual, între tradiție și modernitate. Literatura didactică și literatura beletristică* (București: Editura Universității din București, 2017), 51 *sqq*., cu referiri asupra aceluiași aspect și la p. 125 și 269.

[56] Chiar dacă „a plini" pare să fie înlocuit progresiv cu „a împlini" (un studiu ce ar merita o cercetare aparte, amănunțită), sintagme precum „spre plinirea Sfintelor Tale Taine" (*Molitfelnic*, 44), „lumea și plinirea ei" (*Molitfelnic*, 809), „plinirea vremii" (*Molitfelnic*, 810) sunt mai firești și mai rezistente la înnoirile nenecesare.

[57] De exemplu: „junghiind vițelul cel gras" (*Molitfelnic*, 84).

[58] De exemplu: „și de a călcat ceva din poruncile Tale" (*Molitfelnic*, 167).

[59] Vezi Teleoacă, *Limbajul…*, *loc. cit.*

în formulări actuale precum: „Depărtat-ai pe cunoscuții mei de la mine, ajuns-am urâciune lor”[60] sau „toată nălucirea vrăjmașului de la noi ai depărtat-o”[61]. Surprinde, așadar, în *Rugăciunea specială pentru încetarea noii epidemii*, nu doar folosirea formei prefixate, și la început de frază, ci și alăturarea cu un element de limbă veche, și anume folosirea adjectivului „toată” cu sensul de „orice”.

4.6. Locuțiunea prepozițională „față de” nu este obișnuită în limbajul liturgic pentru regimul sintactic al substantivului „dragoste”, așa cum este în limbajul profan. Specifică este însă utilizarea prepoziției „către”, ca echivalent al prepoziției grecești πρός[62]: „din osârdie și din credința cea tare și din dragostea către Tine”[63] sau „aflându-te pe tine îngrădit cu credință tare și cu dragostea către povățuitorul tău”[64]. Celor obișnuiți deci cu stilistica limbajului liturgic li s-ar putea părea stranie formularea ajustată: „dragostea față de Tine și de aproapele”.

5. Epilog

De bună seamă, faptul că am semnalat inovațiile, respectiv nepotrivirile cu stilistica limbajului bisericesc nu înseamnă nici exprimarea vreunui dezacord, nici a vreunui acord. De-a lungul vremii, așa cum am arătat mai sus, în limbajul bisericesc au apărut elemente noi, dintre care pe unele Biserica le-a reținut, pe altele le-a abandonat, iar pentru altele a lăsat să fie cultivată alternativa, nu în cadrul aceluiași text, ci în tipărituri diferite. Dacă *pliroma* Bisericii le reține, ele vor deveni parte a limbajului liturgic și vor deveni productive în acest limbaj, așa cum am văzut că au devenit productive alte cuvinte și expresii ale unor rugăciuni din trecut, folosite ca *topos*-uri în noua rugăciune pentru pandemie. Unele expresii de vădită sorginte bisericească au ajuns și în limbajul profan; de exemplu, sintagma „după chipul și asemănarea”,

[60] *Ps.* 87,8, în ediția *Bibliei* din 2015, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

[61] *Molitfelnic*, 482.

[62] Printre sensurile abstracte ale acestei prepoziții grecești, al cărei sens de bază, locativ, este acela de „către”, „spre”, se regăsește și cel care arată relația sau sentimentele *față de* (cum se spune astăzi în limbaj profan) cineva. Vezi Smyth, *A Greek Grammar…*, 385.

[63] *Molitfelnic*, 834.

[64] *Molitfelnic*, 212.

pe care o regăsim în limbajul profan, uneori fără ca vorbitorul să poată face vreo legătură cu spațiul literaturii biblice din care ea a migrat.

Pe altele ajunge să le retragă emitentul însuși. Orthodox Church of America (OCA) propusese spre a fi rostită de clerici o rugăciune specială care, în versiune românească, avea următoarea formă: „Dumnezeule Atotputernic, Domnul cerului și al pământului, *al întregii creații* văzute și nevăzute, în bunătatea Ta cea nespusă, caută spre poporul adunat în numele Tău. Fii ajutorul și apărătorul nostru în aceste zile de suferință, Cel ce cunoști neputința noastră, și ne auzi plânsul de pocăință și zdrobirea inimii. Doamne, Iubitorule de oameni, izbăvește-ne de *amenințarea virusului corona*. Trimite îngerul Tău cel păzitor să vegheze asupra noastră și să ne ocrotească pe toți. Degrab însănătoșește pe cei ce *suferă din cauza acestui virus*. *Îndrumă mâinile doctorilor* și păzește-i pe cei sănătoși *pentru a putea continua să Te slujim* în pace și să slăvim numele Tău cel mare și preacinstit, al Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin!”[65]

Versiunea de pe site-ul oficial al OCA[66] a înlocuit sintagma „pentru a putea continua să Te slujim” cu „Îngăduie să Te slujim”, păstrând însă celelalte elemente stridente din punctul de vedere al stilului bisericesc, evidențiate cu caractere cursive în textul de mai sus.

În loc de concluzie, din analiza expusă mai sus, reies cel puțin trei idei principale:

1. Atunci când sunt alcătuite noi rugăciuni în sânul Bisericii, limba rugăciunii este altoită pe un calapod al limbajului liturgic deja consacrat sau îndătinat. Într-un articol mai vechi, am argumentat și de ce putem vorbi despre o canonizare lingvistică și despre o jargonizare a limbii literare române bisericești[67].
2. Atunci când stilistica limbajului bisericesc este stăpânită sau când poporul drept-credincios este obișnuit cu un anumit set de *topos*-uri stilistice și lexicale din limbajul bisericesc, noutățile în expresie,

[65] Această versiune încă este vizibilă pe unele site-uri; de pildă: https://www.saintandrewchurch.org/spiritual-resources, accesibil la data de 2 octombrie 2021. Evidențierea în caractere cursive ne aparține.

[66] Vezi https://roea.orthodoxws.com/news_200313_2, accesibil la data de 2 octombrie 2021.

[67] O. Gordon, *„Bucură-te, cea plină de daruri!* Note traductologice pe marginea epitetului mariologic *κεχαριτωμένη*”, *Studii Teologice* 2 (2012): 85-160. Am făcut referiri la chestiunea canonizării limbajului bisericesc în mai multe locuri ale acestui articol, dar cu precădere la pp. 155-158.

respectiv adaptarea la limbajul profan atrag atenția, ieșind în evidență deîndată.

Un ultim gând sumativ se dorește a fi un răspuns la adresa celor care resping aprioric noutatea expresiei liturgice. Orice astfel de noutate este trecută – așa a lăsat Dumnezeu – prin filtrul *pliromei*, acolo unde se manifestă autoritatea duhovnicească la un moment dat, mai ales atunci când *pliroma* face apel la persoanele cu autoritate duhovnicească. Nu se manifestă imediat, dar știm din istoria Bisericii că ea se produce, mai devreme sau mai târziu. Acesta nu este însă un apel la celebrul proverb *vox populi vox Dei*, fiindcă avem nenumărate exemple, tot în istoria Bisericii, când *poporul* rătăcește, iar Dumnezeu îl lasă de multe ori să rătăcească, până ajunge la starea de aporie[68], de unde singura cale firească este cea a întoarcerii. Doar în această perspectivă, a recursului la autoritatea duhovnicească, *pliroma* este chemată să nu lase duhul lumii să pătrundă în viața Bisericii. Astfel, proverbul latinesc își poate găsi temeinicia ecleziologică într-o formă ceva mai răsăriteană: *vox pleromatis vox Dei*.

6. Bibliografie

Surse

***. *Dumnezăiasca Liturghie [...]*, tipărită de Sf. Mitrop. Dosoftei, Iași, 1679.

***. *Dumnezeeștile Liturghii [...]* în typografia Sf. Monastiri Atotțiitoriul (Neamțul), 1860.

***. *Dumnezeeștile Liturgii [...]*, tipărite [...] cu binecuvîntarea Înaltpreasfinției Sale Domnului Ioan Metianu, Arhiepiscop al Bisericei Ortodocse Române din Transilvania [...]. Sibiiu: Tipariul Tipografiei Arhidiecezane, 1902.

***. *Dumnezeeștile și sfintele Liturghii*, tipărite de Sf. Mitrop. Antim Ivireanul, Tîrgoviște, 1713.

***. *Liturghierul pastoral*, tipărit cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei. Iași: Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 2004.

***. *Liturghierul*. Tipărit de diaconul Coresi la Brașov în anul 1570; text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș. București: Editura Academiei Republicii Socialiste Române, 1969.

***. *Molitfelnic*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2019.

***. Ἁι θεῖαι Λειτουργίαι […] ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, 1875.

***. Εὐχολόγιον τὸ Μέγα [...] ἐν τῷ τοῦ Πατριαρχείου τῆς Κωνσταντινουπόλεως Τυπογραφείῳ, 1803.

[68] Conceptul grecesc al aporiei este legat de verbul πορεύομαι, „a merge”, „a umbla”, „a înainta” și de negația ἀ-. Astfel, aporia este, de fapt, o înfundătură, un loc în care nu mai ai cum să înaintezi.

Surse online

„Declarația Sfântului Sinod al OCA cu privire la Virusul Corona", conținut accesibil la data de 2 octombrie 2021. https://roea.orthodoxws.com/news_200313_2.

„Rugăciune Specială / Special Prayer", conținut accesibil la data de 2 octombrie 2021. https://www.saintandrewchurch.org/spiritual-resources.

Totorcea, Ștefana. „Rugăciune specială pentru încetarea noii epidemii", conținut accesibil la data de 27.09.2021. https://basilica.ro/rugaciune-speciala-pentru-incetarea-noii-epidemii/.

Literatură secundară

***, *Dicționarul limbii române*, coord. de acad. Iorgu Iordan, acad. Alexandru Graur și acad. Ion Coteanu, tomul XI, părțile a II-a și a III-a: Litera *T*, 1982-1983.

***. „Sărbătorirea zilei de naștere a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române". *Biserica Ortodoxă Română* 1-2 (1970): 32-35.

***. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2005.

***. *Dicționarul limbii române*, serie nouă, coord. de acad. Marius Sala și acad. Gheorghe Mihăilă, tomul I: Litera *D*. București: Editura Academiei Române, 2006-2008.

Blaise, Albert. *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*. Tournhout: Brepols, 2002.

Camară, Iosif. *Rugăciunea* Tatăl nostru *în limba română. Studiu istorico-filologic*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2020.

Chivu, Gheorghe. *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*. București: Editura Academiei Române, 1997.

Ferguson, Charles. „Diglossia". În *Sociolinguistic Perspectives. Papers on Language in Society, 1959-1994*, editat de Thom Huebner, 25-39. Oxford University Press, 1996.

Gordon, Octavian. „*Bucură-te, cea plină de daruri!* Note traductologice pe marginea epitetului mariologic *κεχαριτωμένη*". *Studii Teologice* 2 (2012): 85-160.

Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Smyth, Herbert Weir. *A Greek Grammar*. Cambridge, 1966.

Teleoacă, Dana Luminița. „Morfosintaxa textului biblic actual: Evanghelia după Matei". *Limba Română* LXI, nr. 1 (2012): 91-108.

Teleoacă, Dana Luminița. „Particularități morfosintactice ale textului contemporan de rugăciune (I)". *Limba Română. Revistă de știință și cultură* 11-12 (2011): 51-58.

Teleoacă, Dana Luminița. *Limbajul bisericesc actual, între tradiție și modernitate. Literatura didactică și literatura beletristică*. București: Editura Universității din București, 2017.

Teoctist, Episcopul Aradului Ienopolei și Hălmagiului. „Pastorala Prea Sfințitului Episcop Teoctist al Aradului, Ienopolei și Hălmagiului". *Biserica Ortodoxă Română* 1-2 (1970): 97-98).

Yannaras, Christos. *Contra religiei*. trad. de Tudor Dinu, București: Editura Anastasia, 2011.

African Orthodox Philanthropic-Diakonia
Prior and During COVID-19 in Kenya

Protopresbyter Senior Lecturer Evangelos THIANI[1]

1. Introduction

The Orthodox Church has not necessarily used the term *diaconia* in explaining the social services the church offers to the society and its disadvantaged, rather the popular term in the Christian East is been philanthropy, highly denoting what God did and continues to do for humanity through the incarnation.[2] However, due to the growing ecumenical understanding of the term, approaches, and the related theology of diakonia, the Orthodox Church has taken a step further and tried to discuss the need for a joint definition but also the need to use a stronger terminology for the missional social services offered by the church. With this understanding Molokotos-Liederman defines diakonia as "Christian social service, namely a compassionate and solidarity based service founded on Christian values (God's love) in the form of charity and philanthropy towards those in need."[3] In this definition, philanthropy, which is the common Orthodox term for Christian social service, is expressed as a single part of the many components of diakonia, proving that diakonia is a stronger term than the common

---

[1] Evangelos Thiani is a Protopresbyter of the Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria and All Africa serving the Orthodox Metropolis of Nairobi. He is a senior lecturer at the *Orthodox Patriarchal Ecclesiastical School: Archbishop Makarios III of Cyprus Seminary* in Nairobi, Kenya and the *Bishop Gathuna Theological Institute* in Kiambu, Kenya. He is the director for *Theological Advancement, Interfaith and Ecumenical Relations* for his Church in Kenya, and the Chairperson of the *Side by Side: Faith for Gender Justice* for all the faiths in Kenya.

[2] Miltiadis Vantsos and Marina Kiroudi, "An Orthodox View of Philanthropy and Church Diaconia," *Christian Bioethics* 13 (2007): 251-268; cf. Constantelos, Origins of Christian Orthodox diaconia, 1.

[3] Lina Molokotos-Liederman, "Orthodox Diaconia Worldwide: An Initial Assessment" (IOCC, May 2009): 3.

Orthodox term of philanthropy. Diakonia is a broad term and the Orthodox preference of philanthropy, therefore this study is forced to merge the two terms, thus the use of philanthropic-diakonia in this paper.

In addition to the ecumenical gatherings, several inter-Orthodox gatherings have also been held to discuss diakonia in an Orthodox perspective.[4] (i) The first inter-Orthodox gathering on *diaconia* from an Orthodox perspective was held in Valamo Monastery in Finland in the early 1970s, (ii) The pre-assembly meetings held in Bucharest in 1974 and in Etchmiadzin in Armenia in 1975, giving the Orthodox a chance to review matters on *diaconia* before the WCC General Assembly in Nairobi in 1975, (iii) the Oriental and Eastern Orthodox conference held at the Orthodox Academy of Crete in Chania Greece in 1978 to discuss the Orthodox approach to macro and micro *diaconia*, and (iv) the 30th April-5th May 2004 conference converged by the World Council of Churches (WCC), International Orthodox Christian Charities (IOCC) and Ortaid the humanitarian arm of the Orthodox Church of Finland (now regrouped under Filantropia) which saw the Eastern Orthodox converge at Valamo Monastery in Finland to discuss the Eastern Orthodox *diaconia* and social service understanding. From these gatherings, the Orthodox have explicitly confessed the connection of the being and nature of the church as well as the faith of an individual within philanthropic-diaconia.

> Christian diaconia is rooted in the Gospel teaching according to which the love of God and the neighbour are a direct consequence of faith. The diaconal mission of the Church and the duty of each of its members to serve are intimately bound up with the very notion of the Church and stem from the example of the sacrifice of our Lord Himself, our High Priest, who, in accordance with the Father's will "did not come to be served but to serve and to give up his life as a ransom for many" (Mt. 20:28).[5]

In contemporary times, the Great Council held in Crete on the Pentecost of 2016 taught that Christians are coworkers with Christ (1 Cor 3: 9) and

---

[4] cf. Ecumenical Patriarchate Permanent Delegation to the World Council of Churches, "An Orthodox Approach to Diaconia", *Consultation on 'Church and Service' at the Orthodox Academy in Chania, Crete, from November 20 to 25, 1978*: https://www.ecupatria.org/articles/an-orthodox-approach-to-diaconia/ accessed on 27th November 2019 (hereafter EPPD-WCC, An Orthodox Approach to Diaconia); Molokotos-Liederman, Orthodox Diaconia Worldwide (2009).

[5] EPPD-WCC, An Orthodox Approach to Diaconia.

emphasized on the need for philanthropic-diakonia within the pastoral life of the church.

> In fulfilling her salvific mission in the world, the Orthodox Church actively cares for all people in need, including the hungry, the poor, the sick, the disabled, the elderly, the persecuted, those in captivity and prison, the homeless, the orphans, the victims of destruction and military conflict, those affected by human trafficking and modern forms of slavery. The Orthodox Church's efforts to confront destitution and social injustice are an expression of her faith and the service to the Lord, Who identifies Himself with every person and especially with those in need: Inasmuch as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me (Mt 25: 40). This multidimensional social service enables the Church to cooperate with various relevant social institutions.[6]

The sacrificial love of God for His creation is for the Orthodox Church extended to missional contexts through aiding others through philanthropic-diaconia and is not only in following in Christ's footsteps, but also as a duty for all Orthodox Christians and, by extension, for the universal church. Neither the church nor its followers can therefore consider themselves Christian if they do not participate in philanthropic-diakonia.

2. Study focus

This study seeks to highlight the actions that can be noted in contemporary Orthodox Church on matters of philanthropic-diakonia before and during a pandemic. The overriding premise of this descriptive study is the fact that active participation of the church in pastoral and philanthropic-diakonia activities outside troubled times helps building platforms for the same during the troubled periods, when many will need extra assistance from the church, more so for their survival. The African Orthodox Church of Kenya (AOCK), which houses four dioceses of the Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria and All Africa is a good example of how the existing church platform directly and indirectly has helped in offering humanitarian support to the Kenyan society in difficult and normal times. Some of these philanthropic-diakonia activities are the reason why most Orthodox Christians

[6] https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world accessed on 13th December 2019.

in Kenya continue to manage their daily lives prior, during and after the first case of COVID-19 which was announced in Nairobi on 12th March 2020, four months after the first case was announced in China in December 2019,[7] and the subsequent loss of jobs and livelihoods, which left the poor and the middle class in very vulnerable conditions.

The food stuff distributed by the AOCK during the COVID-19 pandemic, through their hierarchs and priests, whether from locally or foreign raised resources has gone a long way to show the need for the church institutions during not only the development period of the society, but also during emergency situations, when the church is involved in relief and rehabilitation.[8] What assisted the AOCK adherents according to this research were mainly not these much needed relief food among other relief assistance given out during the COVID-19 period, but rather the localized systems this church had in place to assist its adherents in managing their life during normal times and more so in such troubled times. If not for such, some of the clergy and laity of the AOCK would have greatly suffered at this time, a status expected to continue until COVID-19 is fully managed: probably by end of 2022 when most countries will have gone through the third phase and vaccinations.

This study unveils how prior organized and more localized sustainable philanthropic-diakonia of the African Orthodox Church of Kenya has helped create the space for the COVID-19 philanthropic-diakonia efforts of this church in East Africa. It further proves why there is need to create and form organized long term philanthropic-diakonia institutions that search for and create opportunities for the less fortunate using their ideas and those of the church to uplift their lives well in advance, so that they can manage even with very limited help in cases of pandemics or other major life turbulences. If suffering and evil including those challenges caused by poverty, pandemics like COVID-19, diseases like HIV/AIDS, war and conflicts among others will continue appearing in this life, then the church needs a better plan to combat them and to socially assist and alleviate human suffering, while deliberately setting up

---

7 Ministry of Health – Republic of Kenya, "First case of Coronavirus diseases confirmed in Kenya", 13th March 2020 accessed on 2 November 2020, https://www.health.go.ke/first-case-of-coronavirus-disease-confirmed-in-kenya/

8 Steven Corbett and Brian Fikkert, *When Helping Hurts: How to Alleviate Poverty without Hurting the Poor and Yourself* (Chicago: Moody Publishers, 2009): 103-105.

sustainable forms of philanthropic-diakonia prior to such happenings. A church that doesn't do that will manage very little in terms of holistic pastoral care and mission, which demands for not just the spiritual but also the material, economic, social, moral, emotional, political, physical and social care of the faithful.

3. Sustainable approaches during suffering and Evil

The church is here to stay, and likewise the poor and their problems will always be with us until the end of this age, as Christ already informed us (Matt 26: 11). Thus, suffering and its consequences, as well as human troubled hearts and lives will always emerge till the second coming of Christ. In its readiness plan, the church leadership must put in mind what Clapsis explains on suffering and how to mitigate its causes.

> Suffering is an inescapable aspect of human life in the present world. Suffering, affliction and tragic experiences disclose the vulnerable nature of human life; it enables us to recognize our limitations as human beings and our dependence upon others and upon God for sustenance in life. Suffering has the potential to lead human beings either to despair, misery and self-enclosure, or to transcendence through hope and faith, trusting the benevolence of God and His covenant relationship with His people.
>
> There is a strong instinct in humans to seek reason(s) for their suffering. Why? Why me? These questions emerge from every human experience of suffering. The need to search for the causes of suffering is deeply engrained in us. Sometimes we find the answer and modify our behavior in the light of bad experiences. But, sometimes the causes are beyond our knowledge or control, and the search leads to increased frustration, misplaced guilt or blaming others. Yet, we find it hard to accept that we may never know the real reason for our suffering. We resent the inexplicable mystery, especially when we feel helpless and numb in the face of meaningless suffering. Thus, our search for meaning and explanations employs all our rational capacities to find intelligible causes for the inexplicable. [9]

The act of helping the poor and suffering is always in three stages, what differs is moving from one stage to the other. This is best explained through

[9] Emmanuel Clapsis, "suffering and the crucified Christ" (2015) https://www.goarch.org/-/suffering-and-the-crucified-christ last accessed 20th oct 2020.

the definitions given by Corbett and Fikkert. For these writers, relief is the first stage which is "the urgent and temporary provision of emergency aid to reduce immediate suffering from a natural or man-made crisis."[10] The second one is the rehabilitation stage that "begins as soon as the bleeding stops; it seeks to restore people and their communities to the positive elements of their precision conditions."[11] Finally, we have the development stage which is "a process of ongoing change that moves all the people involved… closer to being in right relationship with God, self, others, and the rest of creation."[12] Relief aid, which is direly needed in times of crisis is never sustainable nor does it offer much hope for tomorrow, except fulfill the need of the present day if not hour. Such a reality does not discourage assisting in times of crisis, but rather calls the church to be more organized in what should be their sustainable and continuous philanthropic-diakonia. Doing such helps shorten the relief periods and create space for the rehabilitation period, there being existing structures in place, which can be improved and used to sustain the suffering, moving them to the development stage.

Contemporary studies have identified the Orthodox Church worldwide as a church that is less serious with the formulation of professional centralized administrative structures that set and manage their missional and pastoral institutions of philanthropic-diakonia.[13] Considering philanthropy is a basic internal part of the church,[14] most Orthodox Churches run such an important part of the mission of God and the mission of the church with no method, system or professionalism. The standard practice is where there is need, the church offers help to their faithful, or one Orthodox jurisdiction shares diakonia resources with another needful Orthodox jurisdiction. This is how most philanthropic institutions in Africa receive resources from Orthodox jurisdictions in Europe, America and Australia. However, not having formidable existing philanthropic-diakonia institutions and experts of diakonia and pastoral care work in them, makes a lot of resources that would

---

10 *Ibid.*, 104.
11 *Ibid.*, 104.
12 *Ibid.*, 104.
13 Molokotos-Liederman, Orthodox Diaconia Worldwide (2009): 13
14 Stephanie Dietrich and Evangelos Thiani, "Diaconia and the Church-Towards a diaconal ecclesiology- Reflections from Orthodox and Protestant perspectives", Chapter 13 of upcoming book *International Handbook on Ecumenical Diakonia* (Oxford/ Geneva: Regnum Books, 2021).

have been fundamental in mission be lost, misused, or sometimes not to be gathered. At the same time, the lack of such professional institutions with existing systems have lost the way to create sustainable and long term philanthropic-diakonia projects.

4. Early Church philanthropic-diakonia during pandemics

The initial years of the early church limited most of their philanthropic-diakonia within the Christian circles. This can be seen in the Apostolic epistles where the haves shared resources with the have-nots, to a level that "they sold their properties and possession to give anyone who had need" (Acts 2: 45). The faithful would bring their aid to the Apostles to share equitably amongst the needy, to an extent that there were no more needy persons among them, due to the equitable sharing and uplifting of the poor amongst them (Acts 4: 32-35). Those who did not abide by the resolution of common living and sincere sharing like Ananias and Sapphira found themselves in sinfulness that warranted their elimination from the love-bounded common life via immediate God sanctioned deaths (Acts 5: 1-10). Such deaths could be taken to mean that it was not only the Christians and their leaders who had a distaste of persons not willing to care for the needy using the set plan and system, but also that God was also not pleased with such.

The rest of the New Testament period continue emphasizing this same unity of philanthropic-diakonia among Christians. The first example relates to when the persecution in Antioch displaced some Christians, after which they received a prophesy on an upcoming famine in the Roman Empire, and the Christian community reciprocated by raising funds to be sent to Judea through Apostle Barnabas and Saul (Acts 11: 19-29). Another example is noted in the call from the Apostles in the Jerusalem council, to remember their poor (Gal 2: 10), where Saint Paul did a collection among the gentiles for the poor in Jerusalem and was positively received by the rich and the poor churches. The church of Corinth, Galatia, and Achaia were among the rich respondents (Rom 15: 25-29; 1 Cor 16: 1-18; 2 Cor 9: 1-5), while the church of Macedonia which was poor insisted on wanting to also give their offerings towards the same (2 Cor 8: 1-5). Saint Paul encourages giving by teaching that whoever gives to the needy will receive their prayers, will get more in return, while giving should

be from the heart, sparingly, and out of free will (2 Cor 9: 6-15). It was such communal pastoral care and the centrality of philanthropic-diakonia in the life of the church that made the Apostles call for an urgent meeting that sort for service helpers (deacons) who would help them manage the philanthropic-diakonia of the church, which needed a more focused team to avoid and mitigate challenges (Acts 6).

The attitude of the first century Christians of mainly keeping their diakonia initiatives to themselves, radically changes from the second century. The Christian compassion seen in the deeds of individual Christians and church units then included giving aid to families, burying the dead after the plagues, caring for the sick and poor, offering food and housing to the travellers, aged, orphans, widows, and the homeless among others. In the second century the church touched the hearts of many especially in the most devastating of times including during the plagues,[15] wars,[16] fires and earthquakes[17] among other human related crisis, natural disasters, catastrophes and tragedies.[18] Such social care in addition to the liturgical services and prayers[19] offered during such times emphasised that these calamities were not a reaction of an angry God to society, but rather a broken world in revolt against a merciful, philanthropic, and loving God, whose love was shown in many ways, including the diakonia of His church.[20] It is through the pastoral care and philanthropic-diakonia of the church during major calamities, evident

[15] Dionysios of Alexandria, "Easter Letter to the Brethren in Alexandria," quoted in *Eusebius Ecclesiastical History* 7.22 in Charles Lett Feltoe, St Dionysius of Alexandria Letters and Treatises (London/ New York: SPCK/The Macmillan Company, 1918): 66, soft copy at https://www.gutenberg.org/files/36539/36539-h/36539-h.htm accessed on 15th March 2020.

[16] Timothy S. Miller and John Nesbitt (eds.), *Peace and War in Byzantium: Essays in Honor of George T. Dennis, SJ*. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1995).

[17] Eva Catafygiotu Topping, "On Earthquakes and Fires: Romanos' Encomium to Justinian." *Byzantinische Zeitschrift* 71.1 (1978): 22-35.

[18] Yaron Ayalon, *Natural Disasters in the Ottoman Empire: Plague, Famine, and other Misfortunes* (New York: Cambridge University Press, 2014).

[19] Pauline Allen, "Stage-Managing Crisis: Bishops' Liturgical Responses to Crisis (4th-6th centuries)" in David C Sim and Pauline Allen (eds.), *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature: Thematic Studies from the Centre for Early Christian Studies* (London: T&T Clark, 2012): 159-172.

[20] Kari Latvus, *Diaconia as care for the Poor? Critical Perspectives on the Development of the Caritative Diaconia* (Kuopio: Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja / Church Research Center Online Publication 53, 2017).

in the musical text of the sixth century, that the Eastern Church initiated the Akathist services which are common even today.[21] Out of such philanthropic-diakonia efforts, sociologists of religion have noted that the church highly gained in terms of membership and recognition.[22]

5. African Orthodox Church of Kenya and COVID-19 Scenario in Kenya

The African Orthodox Church of Kenya (AOCK) was formed in 1929 as an African Initiated/ Instituted/Independent Church (AICs).[23] It was formed out of a breakaway group from the Scottish Presbyterian missionaries based in the Kikuyu lands of Central Kenya.[24] This group first joined an American based African Orthodox Church which was formed in the 1920s, but which was a mix of Mainline Protestantism, Old Roman Catholicism and some Oriental and even Antiochian Orthodox practices, although they mainly considered themselves an independent Orthodox Church run by African-Americans.[25] The

---

[21] Egon Wellesz, *The Akathistos Hymn,* transcripta 9 (Copenhagen: Monumenta Musicae Byzantinae, 1957); "Saturday of the Akathist", pp.199-201 in Archimandrite Job Getcha, *The Typikon: An Explanation of Byzantine Liturgical Practice,* trans., Paul Meyendorff (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2012).

[22] Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few* Centuries (San Francisco, CA: Harper Collins, 1997).

[23] African Instituted/Independent/Initiated Churches were started by Africans in reaction to the colonial and highly westernized Christianity. Cf. Adrian Hastings, *African Christianity: An Essay in Interpretation* (London: Geoffrey Chapman, 1976): Frederick B. Welbourn, *East African Rebels: A Study of Some Independent Churches* (London: SCM Press Ltd, 1961); Frederick B. Welbourn and Bethwell A. Ogot, *A Place to Feel at Home: A Study of Two Independent Churches in Western Kenya* (London: oxford University Press, 1966); John S. Pobee and Gabriel Ositelu II, *African Initiatives in Christianity* (Geneva: WCC Publications, 1998); Paul Makhubu, *Who are the Inependent Churches?* (Johannesburg: Skotavile Publishers, 1988).

[24] Kamuyu-wa-Kang'ethe, "African Response to Christianity: A Case Study of the Agikuyu of Central Kenya," *Missiology: An International Review*, 16:1 (January 1988): 23-44; Robert W. Strayer, *The Making of Mission Communities in East Africa: Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875-1935* (London/ Nairobi: Heinemann Educational Books Ltd, 1978).

[25] Ciprian Burlacioiu, "Between the United States, South Africa, and East Africa (1921-1940)," *Journal of World Christianity* 6.1 (2016): 82-98; Richard Newman, "Archbishop Daniel William Alexander and the African Orthodox Church," *International Journal of African Historical Studies* 16.4 (1983): 615–630; Theodore Natsoulas, "Patriarch McGuire and the Spread of the African Orthodox Church to Africa," *Journal of Religion in Africa* 12:2 (1981): 81-104; Warren C. Platt, "The African Orthodox Church: An Analysis of its First Decade," *Church History* 58.4 (December 1989): 474–488.

American church through their counterparts in South Africa, under the leadership of Archbishop Daniel William Alexander came to Uganda (1931) and Kenya (1935) and initiated this form of the Orthodoxy, ordaining the founding clerics of Uganda in 1932 and of Kenya in 1937.[26] With the help of Archimandrite Nicodemos Sarikas of Asia minor, who then lived in Moshi in the neighboring Tanzania, these two East African countries joined in 1942 and were officially received into Eastern Orthodoxy by the Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria and All Africa in 1946.[27] The AOCK was highly formed under the leadership of Bishop George Arthur Gatungu Gathuna, who made much of what was done in Kenya to be highly contextualized amidst the many Greek based approaches of this church.[28]

Weeks after the first case of COVID-19 in Kenya was confirmed on 12th March 2020, the entire country was shut down and thus began the suffering period of poor and middle-class Kenyans till the present. Kenya, a developing country in East Africa, still has its largest population considered as living under USD3-5 a day, even though the most basic family meal would need at least cost USD5 per day. Shutting down most of the activities in the country meant the loss of casual labour jobs, which most Kenyans rely on, and thus the loss of rental, food, medical, and utilities money for most families.

The church was basically the one grassroots social institution left to see how to help the suffering masses. Unfortunately, due to the countrywide lockdown which also included and affected the churches, even the one place where the suffering people could go seek for help was not availed. With restricted movements and gathering limitations, it was equally impossible for the church to get to the extremely poor. It was the existing localized philanthropic-diakonia platforms and institutions that seems to have helped most of the philanthropic work of the church go smoothly, more so for the African Orthodox Church of Kenya.

[26] Evangelos Thiani, "The contribution of Daniel William Alexander to the Birth and Growth of Eastern Orthodoxy in East Africa", *Journal of African Christian Biography* vol.3 No.1 (2018): 29-34.

[27] *Ibid.*

[28] Evangelos Thiani, "Call for ecclesial recognition of Bishop George Arthur Gatungu Gathuna. The founding father of the African Orthodox Church of Kenya", *Ortodoksia* vol. 59 (2019): 32-72.

6. AOCK philanthropic-diakonia prior and during COVID-19

6.1. Social-political ecumenical diakonia

The AOCK together with its sister church, the African Independent Pentecostal Church of Africa (AIPCA), under the *Karing'a* (meaning pure or orthodox) and the independent movements respectively, were from their formation in 1929 highly involved in the formation and political wellbeing of the Kenyan nation. Most AOCK adherents were arrested and detained for years, including their leader, the late Bishop George Arthur Gatungu Gathuna, who was imprisoned for 8 years.[29]Although recorded in history, the contributions of the AOCK in the liberation movement were only recognized by the first government of Kenya and not the subsequent ones.[30] The AOCK diakonia was explicitly seen in their democratic and liberative initiatives by being:

> in the forefront of the clandestine Mau Mau liberation movement which started in the 1920s and duly supported the freedom fighters during the open war against colonialism which happened between 1944-1963, including during the actual violent outbreak that started in October 1952. The *Mau Mau* liberation movement in Kenya sort to end the political and oppressive injustices in Kenya. After the independence of Kenya in 1963 the AOCK seems to have left all concerns of Kenyan politics until 2015 when it applied and joined the National Council of Churches of Kenya (NCCK).[31]

---

[29] F.D. Corfield, *Historical Survey of the Origins and Growth of Mau Mau* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1960): 177; Evangelos Thiani, "Call for ecclesial recognition of Bishop George Arthur Gatungu Gathuna. The Founding father of the African Orthodox Church of Kenya," *Ortodoksia* vol.59 (2019): 44-45.

[30] Carl G. Rosberg Jr and John Nottingham, *The Myth of "Mau Mau": Nationalism in Kenya* (New York: Meridians Books, 1966); Corfield, *Historical Survey of the Origins and Growth of Mau Mau* (1960): F.B. Welbourn, *East African Rebels: A Study of Some Independent Churches* (London: SCM Press Ltd, 1961); Robert L. Tignor, *Colonial Transformation of Kenya: The Kamba, Kikuyu, and Maasai from 1900-1939* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976); Wunyabari O. Maloba, *Mau Mau and Kenya: An Analysis of a Peasant Revolt* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993).

[31] Evangelos Thiani, "Political corruption and the place of the church in the war against corruption and impunity in Kenya," Chapter 15 in Sunday Bobai Agang, Chris Jones and Pillay Pregala Solesh (eds.,), *Multidimensional Perspective to Corruption in Africa* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing Limited, 2019): 296-325; cf. National Council of Churches of Kenya (NCCK), *A Century of Ecumenism and Mission: The Story of National Council of Churches of Kenya 1913-2013* (Nairobi: NCCK, 2013): 50-51.

The AOCK is been involved in many philanthropic-diakonia activities among Kenyans of the Orthodox faith and beyond due to the poverty levels of most of the areas where the parishes are situated, but also because most of the first-generation Orthodox Christians were engulfed in poverty. The first Orthodox Christians being under the *Mau Mau* liberation movement, meant that their children did not go to very good schools and thus did not progress much in life, most families losing their breadwinners and the energetic young men who could earn a living (either in the liberation war or under inhumane treatment after being captured as prisoners of war by the British soldiers), while others lost most of the properties they owned before the war – leaving them extremely poor.[32] The church at this juncture was associated with civilization "progress, with education and with prestige", thus those within the church had to assist their poor counterparts at least achieve some of that.[33] During and after the independence of Kenya in 1963, the AOCK members had to help out the extremely affected families of the liberation soldiers by continuing to offer them food, assist their children to study through the AOCK schools' benevolence,[34] and in some cases some Christians offering those who lost their lands during the demarcation some place to settle with their families using the *ahoi* and *ubuntu* principle[35] as they settled back in society. Beyond this 1930-1963 liberation period, the AOCK is also been involved in other philanthropic-diakonia efforts in very dire periods in Kenya, including during the 2002 ethnic clashes, during the 2007/2008 post-election violence, during the almost biannual seasonal hunger seasons, and during the ongoing COVID-19 pandemic among others.

---

32 Cf. Caroline Elkins, *Britain's Gulag: The Brutal End of Empire in Kenya* (London: Pimlico, 2005); S.M. Shamsul Alam, *Rethinking Mau Mau in Colonial Kenya* (Hampshire, UK: Palgrave Macmillan, 2007).

33 T.F.C. Bewes, *Kikuyu Conflict: Mau Mau and the Christian Witness* (London: The Highway Press, 1953): 46

34 Theodore Natsoulas, "The Kenyan government and Kikuyu Independent Schools: From attempted control to suppression, 1929-1952", *The Historian* vol.60 No.2 (1998):290-305; "The rise and fall of Kikuyu Karing'a Education Association of Kenya, 1929-1952," in *Journal of Asian and African Studies* vol.23 No. 3-4 (1988): 219-233.

35 Evangelos Thiani, "Political corruption and the place of the Church in the war against corruption and impunity in Kenya", 296-325, in Sunday Bobai Agang, Pregala Pillay and Chris Jones (eds.,), *A Multidimensional Perspective on Corruption in Africa: Wealth, Power, Religion and Democracy* (Cambridge Scholars Publishing, 2019): 304-305.

During the COVID-19 period, the AOCK through its National Council of Churches of Kenya membership has been part of the team that has been guiding the religious institutions in Kenya on what COVID-19 is, the preventive measures and what is needed to be done before, during and after religious or public gatherings. The joint *Inter-Faith Council on the National Response to the Coronavirus Pandemic*[36] team, which handles all these, created a phased reopening of public worship, starting with phase one on 14th July 2020 and the second phase from 2nd October 2020 onwards, although things are changing with the third wave of corona happening since February 2021. This increased the numbers of attendants for Sunday services, burials and weddings from only fifteen people to the current open numbers as far as the bare minimum requirements are fulfilled. Such includes maintaining social distancing, continuous fumigation of the gathering areas prior meetings, wearing of masks, hand sanitization or washing with water and soap, no sharing of things and no eating in public gatherings among other measures. This initiative is the greatest philanthropic-diakonia the Kenyan faith community is involved in during the COVID-19 period. This same initiative was also helpful in making sure the politicians are not in charge of how the faith community, including the church, does their activities and to show the importance of the church remaining open during the dire period of the pandemic. Fortunately, religious leaders in Kenya like the rest of Africa remain among the most trusted and relied upon leaders, and therefore where they fully understand and take seriously the COVID-19 measures, then their adherents are also following suit avoiding the loss of life and further spread of infection.[37] The government having recognized this is highly relying on the

---

[36] Appointment of the Inter-Faith Council on the National Response to the Coronavirus Pandemic, Kenya Gazette Vol CXXII No.113, Nairobi 12th June 2020, http://kenyalaw.org/kenya_gazette/gazette/volume/MjE1OQ--/Vol.CXXII-No.113/

[37] Brian Howard, "religion in Africa: Tolerance and trust in leaders are high, but many would allow regulations of religious speech", Afrobarometer Dispatch No. 339 (28th January 2020) https://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Policy%20papers/ab_r7_dispatchno339_pap12_religion_in_africa.pdf accessed on 31st October 2020; Grant Ferrett, "Africans trust religious leaders", BBC News 14th September 2005, http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4246754.stm accessed 31st October 2020; Josephine Appiah-Nyamekye Sanny and Gildfred Boateng Asiamah, "Trusted and influential: religious and traditional leaders can be assets in COVID-19 fight", Afrobarometer Dispatch No.355. (20 April 2020), https://media.africaportal.org/documents/ab_r8_dispatchno355_trusted_religious_and_traditional_leaders_are_assets_in_co_bkt7uZY.pdf accessed on 31st October 2020.

faith community to teach COVID-19 preventative measures and lead the citizens in adhering to the set government regulations and the ministry of health directives on the same.

6.2. Humanitarian support and social development

As already noted, the Orthodox Church of Kenya has been involved in many humanitarian, social and political development activities. Most of these activities are meant for poverty alleviation or to ease the life of the concerned vulnerable communities. The AOCK has pursued such initiatives mainly because no other individuals or institutions, including the state, have been able to do the same comprehensively for the local communities.

6.2.1. Water wells

Water is an important part of life, unfortunately it is not accessible to all, leaving some communities in Kenya with development-related, health, sanitary and agricultural challenges among other livelihood deficiencies. The AOCK has drilled hundreds of water wells in various places in Kenya. Some of the wells were drilled in Orthodox parishes' and schools' lands to improve safety and ease of access, but also to cater for the needs of the local communities; Orthodox and non-Orthodox. This can be seen in the hundreds of wells drilled in 1970-1980 in the current Archdiocese of Nairobi and the Diocese of Nyeri & Mount Kenya, with the over 200 water wells drilled in the current Dioceses of Kisumu & Western Kenya and of Eldoret & Northern Kenya from the 1970s to the present. These later dioceses have more wells than the other two because they have semi-arid areas and areas with challenging topographies prohibiting rivers or piped water reaching the habitable areas. Due to water scarcity in these areas, wells were also drilled in private, community, and public/government-owned lands, with the understanding that the water will be run by and will serve the local communities with no discrimination, in addition to the concerned communities caring for the wells.

The funding of the wells has mainly come from Orthodox churches, mission organizations and the faithful from Europe and America, with European nations, especially Finland and Greece funding most of the wells drilled from 1970 to the mid-1990s, and the Americans mainly funding the

wells drilled from the late 1990s to the present times. Some wells were also drilled with the help of funds received from foreign governments who funded the same through Orthodox organizations in their countries. A good example is the Finnish Orthodox missionaries who did some 30 water wells in various places in Kenya between 1985 and 1988, under a Kenyan-based Finnish water-drilling company receiving funds from the Finnish government.[38] With the exception of the wells drilled in Laikipia and Nyeri counties which got one well each, all the other wells were drilled in Northern and Western Kenya, where the lack of water is greater; and over 60 percent were drilled in none-Orthodox lands. The missionaries targeted semi-arid areas irrespective of the faith adherence of the communities. The America-based *Orthodox Christian Mission Center* (OCMC) drilled five wells in Nyanza and Turkana in the new millennium and more was added in Turkana by the *Sophia Foundation* from Cyprus.[39] The wells were meant to aid the Orthodox Christians of Turkana and their surrounding communities, providing water for them and their animals, the region being a pastoralist area. Water and grazing land in Turkana region of Kenya has become a source of conflict and the reason behind many inter-ethnic wars and animal theft, which has left many more poorer, maimed, psychologically and emotionally hurt, and some dead, instigating unending inter-ethnic wars during or right after the dry/drought seasons in these regions.[40] Thus, giving water to Turkana, which together with Marsabit are the driest and least productive counties in Kenya, has been about saving lives both by feeding humans and animals alike, and by keeping peace amongst the communities: an initiative the AOCK has taken very seriously.[41]

Since 2019, the AOCK has been in consultation with two Orthodox parishes in California, USA, Saint Barbara in Santa Barbara and Saint Paul in Irvine, through a classmate of the writer Adam Mwesigwa, a Tanzanian Orthodox believer who managed the implementation of a similar project in Tanzania. The consultation has been about how to fundraise and buy a water

[38] Lounela, *Mission and Development* (2007): 239, 241, 247-248.

[39] OCMC, "Bringing the Village Drill to God Jope, Kenya!" YouTube video posted on 7th August 2019 https://www.youtube.com/watch?v=l1quNQcq0MI

[40] Omprakash, *Deep Focus on Turkana Conflict* https://www.omprakash.org/blog/deep-focus-on-turkana-conflict accessed on 29th April 2020.

[41] Pragya-Kenya, *Conflict Assessment: Northern Kenya*, https://www.pragya.org/doc/Conflict_Assessment_Report.pdf accessed on 20th April 2020.

drilling rig through the subsidized formula and aid of the Rotary Club in Santa Barbara and their Kenyan counterpart in Syokimau, Kajiado County. This rig will be owned, operated and cared for by the AOCK, but the Syokimau Rotary Club in Kenya will be able to borrow it for use in humanitarian activities, as the two-share expertise and guidance. The fundraising was anticipated to end by 2022 and the rig operating by 2023, a plan that could change with the current COVID-19 dynamics. This project will reduce the cost of drilling wells for the AOCK, broaden local capacity and expedite the drilling process to help those with no water.

During the COVID-19 period, which demanded constant washing of hands, the AOCK continues to offer water to the locals of the highly vulnerable areas, especially in the slums and low wage areas of Kibera, Dandora, Kangemi and Kabiria, which are within Nairobi – the region with the highest COVID-19 infections in Kenya, amidst other regions in the country. The locals of these areas, among other places in the country, come with jerry cans to the church compound or where the church has set the water storage tanks or wells, and either buy the water at highly subsidized prices or get it for free.

6.2.2. Bridge building

The Orthodox Church through mission and fund-raising initiatives has also built physical bridges in some communities to help with movement and accessibility. This is especially vital in some areas because floods, mud slides and earth movements during excessive rains tend to demolish the only bridges that connect some communities to their farms, workplaces, markets, schools, health centers and government offices among other vital places. The Western part of Kenya is in constant need for bridge rehabilitation or re-construction following mud slides and earth movements in the region, or floods that destroy, bury or carry the existing bridges. The local communities usually try to set up temporary bridges, but these tend to be even more dangerous and are easily destroyed. Most of the bridges the AOCK built in Western Kenya and the Rift Valley regions were built with the support of the Finnish Orthodox mission, as part of humanitarian projects financed by the Finnish government. While they do not have much to do with the Orthodox Church directly, being community-based projects, they are still considered Orthodox Church-led projects.

6.2.3. Food security, agro-business and feeding programs

Orthodox philanthropic-diakonia is involved with food security-related projects, with most existing projects focusing on farming. The Orthodox Patriarch Seminary in Riruta, Nairobi, is always training and giving their students the opportunity to grow their farming talents and to build capacity to teach others. This is usually a non-compulsory school activity and only a few students take it seriously. The committed students take small portions of land next to their dormitories and the seminary farm for their private farming. At the beginning of their farming projects, the seminary provides them with seeds and fertilizers that they will need, and from there they have to cater for the next season using the money they will earn from their first produce. The water, sprinklers and other basic farming tools are also provided, but if they need any specialized ones, then they must buy them on their own expense. The student's plots have mainly produced corn, cabbages, potatoes, tomatoes, kales, and spinach. Less than 10 percent of the students are interested in such activities. During the graduation ceremony, the best students in this small-scale farming scheme are awarded with a certificate and a gift card to motivate them to continue cultivating and to fundament their self-reliance, creativity and entrepreneurship skills.

Some Orthodox parishes have also created farms that produce food for their schools or food that is shared with the less privileged before selling the rest for profit. Holy Nativity Lobere-Laikipia County has been farming under the financial assistance of *Filantropia*, the Finnish Orthodox Mission arm, while Saint Nicholas parish in Elburgon, Nakuru County, has been known for locally funded wheat farming in the church farm. Other parishes that have extra space tend to have small farms, but not for business purposes. The food produced in such small church farms is given to poor families, or to those who do the farming, if not to the priest in charge of the parish. Such initiatives, simple as they may look, have motivated the parishioners to also maintain kitchen farms at their homes, reducing their food budgets and adding to food security in uncertain climatic conditions.

Most Kenyans, having lost their jobs during the COVID-19 period, have forced the AOCK like all other religious and governmental bodies in Kenya to be even more aggressive in suggesting to their members to farm their own food

in whatever spaces they have. Those who embraced this call early enough, including the seminarians and priests, have seen the fruits of the same, for they do not rely on the church or other aid institutions feeding them on a daily basis, rather they are able to at least put some fresh food on their table and sell some. Further, others have embraced agro-businesses, where they buy farm products and sell them on the roadside, farmers' markets and/or in general assembly areas, with others doing it online.[42] In areas where such families are not able to raise money or food for their upkeep, the diocesan bishops are constantly raising funds from abroad to buy and distribute food to such families, while the parish priests are also gathering food every Sunday for distribution to the poor in their areas.

6.2.4. Orphanages and disadvantaged children care centres

Most orphan children in Kenya tend to be cared for by their aging grandparents, who in most cases are also struggling to survive. Children who lost their parents to substance abuse, accidents, cancer and HIV/AIDs are prioritized by the church due to their multiple vulnerabilities. Other children that struggle come from poor homes living with both or one of their parents. Such children need food, clothing, medical care and schooling, as is the case for over 10 million poor children in Kenya.[43] Originally, the AOCK placed such children in orphanages, but as they increased, the church realized that they cannot place and care for such children in 24 hours, seven days a week enclosed orphanages. This choice was highly influenced by the AOCK financial shortages and the lack of sufficient infrastructure and experts to run the orphanages. Additionally, the children experts insisted that orphanages were also not suitable for the upbringing and developmental growth of the children, and could disconnect the children from their surviving families, who were

[42] Brenda Chepkoech, "Out-of-work Kenyans selling food online", Business Daily 23 July 2020, https://www.businessdailyafrica.com/bd/lifestyle/food-drinks/out-of-work-kenyans-selling-food-online-2296656 accessed on 31 October 2020; Global Alliance for Improved Nutrition, Impact of Covid-19 on Food Systems: A Sustainable Report, 3rd edition GAIN, 13th March 2020, https://www.gainhealth.org/sites/default/files/publications/documents/impact-of-covid-19-on-food-systems-a-situation-report-edition-3.pdf.

[43] Kenya National Bureau of Statistics, *Child Poverty in Kenya: A Multidimensional Approach* (Nairobi: KNBS & UNICEF, 2017).

helpful in bringing good change in the lives of the children.[44] With this in mind, the AOCK adopted a better approach of assisting the children in need, living "normal lives" with foster families or relatives, and thus their former orphanages were largely abolished.

The majority of the over 30 child care institutions currently run by the AOCK are only listed as orphanages, but they are actually child care centers that the church uses to shelter and support children in need.[45] Most of these semi-orphanages are in Nairobi, Kiambu and Nakuru Counties, and only a few in other areas of the country.[46] While most of these centers are run within church compounds, some are run in church schools, as well as private and public land compounds. Archbishop Makarios Orphanage in Nyeri County is one AOCK traditional orphanage that still operates in the traditional way, catering for children with no foster families or relatives, although some of the children are also given out for adoption and fostering to committed and vetted local families. The orphanage receives funding from foreign and local well-wishers to offer their daily care and to cover their medical and educational expenses, with *Sophia Foundation* from Cyprus contributing a major part of its funding.

The initial government COVID-19 directives included the closing of such institutions as the care centers and schools, and thus the AOCK closed their care centers down, only leaving the active orphanages. The concerned hierarchs, priests and parishes handling and running these orphanages and care centres in Kenya have had very difficult time raising resources locally and abroad during this COVID-19 period. While the church continues to feed the traditional orphanages, it constantly invites or have invited the concerned clergy to visit the concerned children at their homes, most often taking foodstuffs to those children and their families. After the gathering restrictions were relaxed during the second phase of reopening religious institutions in Kenya, the AOCK has constantly invited these children and their families as well as other needy families in the localities to visit these same institutions for sensitization on COVID-19 and to offer them food subsidies. The present COVID-19 pandemic has shown how much the earlier AOCK proposal to

---

44 Save the Children, *Why We Don't Support Orphanage Volunteering* https://www.savethechildren.org.uk/blogs/2016/why-we-dont-support-orphanage-volunteering accessed on 25th may 2020.

45 OAK, *Yearbook and Review 2015* (2015): 104.

46 *Ibid.*

eliminate traditional orphanages and instead encourage foster care in their institutions has helped them manage most of these children and their needs. The fact that many are still in dire need even at their homes and foster homes, notwithstanding the fact that there was an already existing rapport and identification of the needy to offer assistance to families prior COVID-19 made it easier.

6.2.4.1. Feeding programs

One of the greatest challenge that most poor families undergo is feeding themselves and feeding nutritiously, more so with the one available meal a day among most poor families.[47] Going to school is in most instances the best chance for children from poor families to get some food.[48] School feeding programs also serve as an incentives for improving school attendance, reducing child labour, alleviating short-term hunger, positively impacting on the nutrition and energy intake, and bringing change in the lives of the poor families through educating their children.[49] During the holidays and in crisis situations, such as the ongoing COVID-19 pandemic, when schools are closed, many children go without food.[50]

Between 1980-1995 the government of Kenya introduced and offered milk to all primary and pre-primary school children, to boost the health and the diet of school-going children. In most cases, this was the only meal that these children received in a day, while for some this was the only mineral-rich food they had in a day. Kenya has not had other national school feeding programs. Most schools in Kenya have offered home-grown school meal

---

[47] Food and Agriculture Organization, *The State of Food Insecurity in the World 2009* (Rome: FAO; 2009).

[48] World Food Programme, *State of School Feeding Worldwide 2013* (Rome: world Food programme, 2013).

[49] Lamis H Jomaa, Elaine McDonnell, and Claudia Probart, "School feeding programs in developing countries: impacts on children's health and educational outcomes," *Nutrition Reviews* 69(2): 83-98; United Nations Children's Fund, World Food Programme, *The Essential Package: Twelve Interventions to Improve the Health and Nutrition of School-Age Children* (Rome: World Food Programme; 2005).

[50] Artur Borkowski, Susannah Hares and Ana Luiza Minardi, *With Schools Closed, Hundreds of Millions of Children Are not Receiving School Meals,* Center for Global Development, 24th March 2020, https://www.cgdev.org/blog/schools-closed-hundreds-millions-children-are-not-receiving-school-meals accessed on 20th April 2020.

programs initiated by the school management or funded by Faith-Based Organizations, Non-Governmental Organizations, individual well-wishers, or by the government only if the schools are in remote areas with extreme conditions and needs.[51]

The Orthodox Church in Kenya has found that feeding programs are a necessity for school going-children, thus have introduced them in all their fully operational pre-primary, primary, secondary and semi-orphanage schools. In some areas, the AOCK also offers food and food stuff for the students to carry home with and share with their families. Following the AOCK website and the diocesan bishops, social media sites will show the AOCK hierarchs distributing food stuffs to children and their parents so that they can also feed at home and/or share with their neighbours.[52] Some local parishes have also contributed to such feeding program in their church schools or parish compounds, although to a lower degree than the diocesan-funded ones.

One feeding program that has been at the forefront is the Saint Clement Primary School feeding program in Riruta-Nairobi County. This school was established at the beginning of the new millennium to help the most underprivileged families in Riruta, who came for food rations from the AOCK headquarters next to the Patriarchal Seminary in Nairobi. Most of the children of this school are orphaned while some come from single mothers' units, HIV/AIDS infected and affected families, families with elderly parents, non-working parents and grandparents, and generally poor families. This AOCK school aims to offer the best private school level of education to the vulnerable, poor and disadvantaged pupils, which no public school could offer them, and thus offer to these children a better chance of joining good high schools that will help them get national exam grades that are good enough to join the university. It is such acts and initiatives that help eliminate the recurring cycle of poverty in these vulnerable families, by offering them the opportunity of

---

51 Cf. "Case Study 9: Kenya – Home Grown School Meals Programme" in Lesley Drake, Alice Woolnough, Carmen Burbano and Donald Bundy (eds.,), *Global School Feeding Sourcebook: Lessons from 14 Countries* (London: imperial College Press, 2016): 281-307.

52 Cf. Metropolitan Makarios of Nairobi Facebook page @Makarios Tillyrides Kenyas, @ Orthodox Archdiocese of Nairobi Facebook page and @Orthodox Diocese of Eldoret and Northern Kenya Facebook page; Bishop Neofitos of Nyeri @Neofitos Kong'ai and @Orthodox Diocese of Nyeri and Mt Kenya Facebook page; Bishop Markos of Kisumu @Markos Theodosi and @Orthodox Diocese of Kisumu and Western Kenya Facebook page.

attaining first generations of high school, tertiary college and university graduates. Saint Clement Primary School offers their pre-primary and primary school students free tuition, uniforms and shoes, sanitary towels for the girls, breakfast and lunch, religious education, career choice and development, a general school curriculum run by qualified teachers mainly from the adjacent Orthodox College and other local Kenyan universities, and sometimes foodstuffs and clothing for their pupils' families too.

Saint Clement Primary School is mainly funded by Orthodox mission groups from abroad, including *Filantropia* in Finland, OCMC in USA, the Archdiocese of Australia, as well as individuals, foundations and parishes majorly from Cyprus and Greece. The *Sophia Foundation* and well-wishers from Cyprus who offer Euro 20 per month have substantially assisted the many feeding programs found in Kenya. *Filantropia* has helped continue following up with this school's graduates even during and after their high school and college/university education by giving them career guidance and skills, under a program run by one of the very first teachers of the school, Virginia Gathoni. COVID-19 government closures affected this school like all others in the country, and more so in terms of feeding and caring for the children on a daily basis. Nevertheless, the pupils and their parents have constantly been invited by their main guardian Archbishop Makarios Tillyrides of Nairobi, to come pick up food supplies for their families from the school compound.[53]

The AOCK hierarchs and priests can also be seen constantly giving food supplies to the vulnerable families and those affected by COVID-19 in other areas of the country. The assistance is given to both Orthodox Christians as well as other Kenyans affected irrespective of their faith affiliations. The areas that have been highly targeted are especially those where people have no farms, including the slum areas, the densely populated areas, and the areas that are susceptible to drought. Some of these emergency philanthropic-diakonia activities are sometimes covered by the national television and radio stations, but also visible on the concerned hierarchs, diocesan, clergy or parish social media pages.[54] The funds used in these endeavours come from abroad while

---

[53] KTN News Kenya, "Wanafunzi 5000 wafadhiliwa na kanisa la Orthodox" 9th March 2020 https://www.youtube.com/watch?v=BLVBYR38qGc.

[54] Steven Georges, "Orthodox Church COVID 19 Response Team in Kenya" 16th June 2020 https://www.youtube.com/watch?v=mLTN1oxA3ck; KTN News Kenya "Kanisa la Orthodox

some are locally raised. The foreign funding has gone to historic lows, probably because even the donors are also affected. The local funding at this juncture is mainly food stuff coming from local farmers or locals who buy from the local farmers and bring the same to church. While the local church weekly food offerings are not much nor enough to cover the growing numbers of affected families, they still have some considerable impact. The local offerings are easily done during the COVID-19 period because this is what many parishes especially in the central region of Kenya do every Sunday, and especially during the Lenten season.

6.3. Microfinance and resource mobilization projects

The Orthodox Church in Kenya has been involved in offering grants and loans for personal development of Orthodox Christians who are primarily in the lower middle class and those identified as poor, who would not be normally considered for commercial bank loans. According to an interview done on 8 January 2013 with the then Economou (appointed priest who manages the church funds) of the AOCK, Senior Protopresbyter Siluanos Mwangi, and other individuals interviewed later, the AOCK microfinance and resource mobilization projects have had substantial contributions and positive impacts in the lives of the locals.

During COVID-19, it is these microfinance institutions within the church that have helped sustain most Orthodox families, helped them start new businesses, as well as helped some of the laity, priests and parishes pay their monthly utility bills and parish salaries. These institutions being based within the church are friendly in terms of the process of acquiring loans as well as in the interest rates as shall be noted in each of them. It is these very reasons that have made these microfinance and resource mobilization projects to be the port of call for many lay Orthodox Christians and clergy during this pandemic.

---

lawasaidia Wananchi huku Askofu Makarios akitembela mitaa kadhaa" 3rd July 2020 https://www.youtube.com/watch?v=vH-Z8A389gw; KTN News Kenya "Orthodox church helps the vulnerable affected by coronavirus" 10th June 2020 https://www.youtube.com/watch ?v=WPJx2sHT5mY.

6.3.1. Kenya Orthodox Development Mission (KODM)[55]

The *Kenya Orthodox Development Mission* (KODM) was started in the year 2000 as an Orthodox-led Faith Based Organizations (FBO), the first of its kind in Kenya. It was run under Anja Hakonnen, the then secretary of *Filantropia* of the Finnish Orthodox Church under Archbishop John of Finland, with most funds contributed by the government of Finland. Some Kenyans were appointed to work with Anja, including Professor Mike Iravo as the CEO, John Lagat and Dr Kennedy Odede as board members and Protopresbyter Siluanos as the representative of Archbishop Seraphim Kykkotis, the FBO's Chairman.

It was KODM that established the Ngoru Secondary School and clinic, boreholes at Gachika, Ngoru, Gimegwa and Ingonyi the only one that failed to produce water. They also established a high school and college/university students' scholarship programs running mainly in Western Kenya. Through some Estonian funding brought by Anja of *Filantropia*, KODM rented some land and farmed 200 acres of wheat in Narok and 50 acres of maize in Eldoret. The proceeds of the harvest were used to boost the school fees project funds received from *Filantropia* under Maria Kurten in the same year.

To avoid the FBO cross pollination with the Archdiocese, KODM was run at a rented office space at Yaya Centre. This remained until Finland stopped funding KODM in 2004, giving it a natural death under Archbishop Makarios Tillyrides, soon after the office was moved to the Orthodox Seminary premises in Riruta. In 2005, the Kenyan board members seeing no future for KODM, surrendered to Archbishop Makarios all items accumulated during the KODM project, including their constitution, project reports, bank account details, cheque books, remaining stationaries and all office infrastructure and furniture, having exhausted the remaining scholarship funds.

6.3.2. Social Economic Foundation (SOFED)[56]

The *Social Economic Foundation* (SOFED) was started as the second FBO under the Orthodox Church in Kenya in 2007, to help ease the funding options and project management away from direct religious control. SOFED was

---

[55] Interviews of Protopresbyter Siluanos Mwangi on 8th January 2013, Patrick Iravo and John Lagat on 25th May 2020.

[56] Interview of Protopresbyter Siluanos Mwangi on 8th January 2013; Interviews of Patrick Iravo and John Lagat on 25th May 2020.

especially helpful in helping obtain grants and aid from countries, institutions and individuals that did not necessarily want to work directly with religious bodies. The funds for this foundation were meant for development work similar to KODM. Archbishop Makarios Tillyrides was the chairperson, although he was mainly represented by Protopresbyter Siluanos Mwangi and Archimandrite Innocentios Byakatonda in the meetings, while Archimandrite Philipos Mugadizi was the secretary and the Archdiocesan accountant, Patrick Iravo, filled in as the treasurer.

SOFED was especially known for offering high school and college school fees scholarships and grants to needy students. The recipients were selected from those who annually applied to the fund and who had paid the application processing fee. SOFED and its activities ended in 2011 after the board and the chairperson expressed divergent plans. This was before the European Union (EU), through Finland, Cyprus and Greece, initiated a project that would see the building of a modern university standard community library at Riruta and the installation of 250 hospital beds worth KES 800 Million (EURO 8 Million) at Riruta-Nairobi County. The Church was considered to have become too involved in these projects at the inspection stage, which led to the EU dropping the AOCK as a recipient of the project on behalf of the community, since these projects were meant to help the Kenyan community and not the Orthodox Church only. The project was later built in a different country after this mishap.

No official report to end SOFED was ever produced, and so the FBO is still in existence, with their Co-Operative Bank account in the Kawangware branch holding over KES 500,000 (USD 5000) accumulated from the scholarship application fee paid by the applicants. Many Orthodox Christians are hoping and praying that such institutions be opened up so that they could get the financial assistance they so much need after the COVID-19 financial drain, otherwise some parents feel that they may not manage to educate their children now that schools have reopened.

6.3.3. The Orthodox Savings and Credits Cooperative Society (SACCO)/ Miliki SACCO[57]

The *Orthodox SACCO* was started in 2003 to help the clergy and lay workers of the Orthodox Church in Kenya. Having noted that FBOs do not

---

[57] *Ibid.*

work well in helping their day to day aspirations and needs, the AOCK workers came up with a local alternative. This Savings and Credit Co-operative (SACCO) came out of a meeting of the employees of the Orthodox Patriarchal Seminary and the staff of the Orthodox Archdiocese headquarters in Riruta, who were invited by Protopresbyter Siluanos Mwangi and Accountant Patrick Iravo at the parish of Saints Nicholas and Anastasios in Kawangware-Nairobi County in 2003. After a consensus to form the Sacco was arrived at, the staff got an option to start saving funds and borrowing from the kitty with minimal interest, with the loan being guaranteed by other fellow staff solving the need for loan collateral. Accountant Iravo was appointed to spearhead the SACCO as the Secretary and Protopresbyter Siluanos was appointed as its first chairman, a position that was later taken by John Lagat and Patrick Iravo subsequently. Later on, all the Orthodox clergy in Kenya were enrolled in this, together with many lay faithful from their parishes. Many took loans to start small scale farms, buy land, build homes, start businesses, buy motor vehicles, buy farm animals – especially dairy cows, with some obtaining school fee loans to upgrade their own or/and their children's education especially at the university level.

The Orthodox SACCO saw a shortage after the year 2008-2012 global financial crisis, which resulted in the Orthodox clergy and archdiocese employees not receiving their salaries for months, to over one and a half years. This led many to default in paying their loans and their fixed monthly savings, which almost brought the SACCO to a halt. After failure to come to amicable solutions with the Archdiocese leadership on the payment of workers' subscriptions and outlying loans deficits, the SACCO was forced by law to take the Orthodox Church to court to try and manage and mitigate their assets losses as well as their members' loans and monthly subscriptions. After winning the case in 2014, the SACCO received all its outstanding monies in 2016.[58] Subsequently, the SACCO rebranded itself to signal that it was not centralized or directly associated to the Orthodox Church in 2013, and became *Miliki SACCO*. This current SACCO is open to all Kenyans, not just Orthodox Christians, with most of the original Orthodox members of the SACCO having left during the crisis, with many having suffered major losses due to being loan

[58] cf. High Court Petition No.47 of 2014; High Court Petition No.43 of 2015.

guarantors and many others owning dormant accounts to date. Currently the SACCO is worth over KES 100 million (USD 1 million). The current leadership includes the former AOCK accountant, Reader Patrick Iravo as the CEO and Elisa Vitolo as the fourth chairman.

Most Orthodox Christians and clergy, who have kept their membership in this SACCO, have acquired emergency loans, school fees loans and salary advances as they await their fate in their places of work. It is such AOCK workers and members of the SACCO that have managed to pay their monthly bills and helped their extended families that have been laid-off to manage their daily lives at this very limiting and demanding financial times of COVID-19. The SACCO is very accommodating in the repayment schedules considering that most of its members work for the AOCK, where salaries have had considerable hitches due to the COVID-19 related financial crisis.

6.3.4. Orthodox Church SACCO Society Limited[59]

The *Orthodox Church SACCO Society Limited* (OCSSL) was initiated by the eight Thogoto Orthodox parish churches within Kiambu Vicarage in 2011, under the chairmanship of Peter Ngugi. This SACCO was meant to be an Orthodox Father's Association[60] project to help them save and obtain loans with low interest rates that would assist and uplift their personal lives. Simultaneously, the SACCO would create a fund that would assist their parishes in saving and borrowing from the same kitty for their parish development work. OCSSL started with a KES 100 (USD 1) share and subsequent monthly savings, with the share price increasing to KES 200 (USD 2) in 2014 and currently reaching KES 500 (USD 5). After the SACCO grew considerably in both membership and funds, it was able to offer loans to member parishes and individuals in the millions. Some of the loan recipients bought public service buses, farm animals, financed their old or new businesses, built and renovated their homes and business premises, built and renovated their churches, church offices and parish buildings, paid salaries for their parish workers, and built rental houses in the parish compounds among

[59] Orthodox Church Sacco Society Limited, 8th Annual General Meeting Reports (Ruthigiti, OCSSL, 2020); Interviews of Peter Gitau Ngugi, Peter Thiani Wanjahi, Wilfred Kinuthia Waruiru and Makarios Wainaina Kinuthia on 25th May 2020.

[60] The name given to the formal group of Orthodox men in each Orthodox parish in Kenya.

others. This SACCO offers a loan that is not more than three times a members' savings, with a 1 percent reducing balance interest rate, and a maximum of two years for repayment. Before the final approval of the loan, the member pays KES 11 for every KES 100 per year for their loan insurance, just in case of incapacitation or death. Because there is no collateral collected by the SACCO, the borrowing member must also have at least three guarantors from the SACCO members, who would cover the loan in case of defaulting. The OCSSL SACCO offers loans worth about Kenya Shillings 1-2 million every month, with members applying on the set Sunday morning of the month right after the Divine Liturgy, and getting their cheque by the end of that same day. The monthly meetings are held interchangeably at each of the 8 parishes that started the OCSSL SACCO.

This SACCO gave a 6% dividend in year 2019, demonstrating its speedy and steady growth. Even though the OCSSL was originally meant for members of the Orthodox Fathers' Association in the region, in 2017 the SACCO opened its doors to Orthodox women, men and youth beyond Kikuyu region where it started, to other Orthodox parishes in Kiambu county and Kenya. The SACCO is also planning to expand its services to non-Orthodox members in the next three years, having delayed to do so because the SACCO did not wish for the non-Orthodox to take over this institution, especially if they joined with more money than the mostly poor and low-earning Orthodox Christians and parishes who founded the SACCO. Nevertheless, the non-members have an option of getting a 7 percent interest rate of any withdrawable deposit. The SACCO offers different incentives to their members, including awarding certificates and trophies to the best in various areas, excluding the executive members. The writers' wife, Presbytera Lucy Wangari Mwaura (Thogoto parish), was awarded a trophy as the best consistent non-executive member in paying her monthly shavings, while the best non-executive loan payer was James Gacheru Murai (Gikambura parish), as announced in the annual general meeting held at Saint Luke & Kyriakos Ruthigiti in February 2020. The same AGM accounts report that the OCSSL now owns over KES 11.5 million (USD 115,000).

Currently, the OCSSL SACCO has about 250 members and is run by an 11-members management committee, consisting of Peter Ngugi as chairman (Thigio parish), Peter Kigathe as Deputy Chairman (Kamangu parish), David

Kago as the Secretary (Thogoto parish), Zachariah Karugu as the Treasurer (Gichuhiro parish), Peter Thiani as the Supervisory team Chairman (Thogoto parish), Paul Muthoki as supervisor (Thigio parish), Moses Waiganjo as supervisor (Ruthigiti parish), Wilfred Kinuthia as the credit team Chairman (Thogoto parish), Daniel Gachango as a credit officer (Gikambura parish), Jane Wanjiru as a credit officer (Gichuhiro parish) and Makarios Wainaina as the accountant (Thogoto parish). The disparity in gender in leadership is justified on the basis that the men have been numerically more and have been longer in the SACCO than the women. This SACCO has been the major port of call for the Kiambu clergy and laity who are members more so at these challenging times of COVID-19. Some getting short- and long-term loans and others salary advance so that they can manage their family daily lives and monthly utilities as well as pay for school fees. Some of those who sort for long term loans started new businesses with others starting new farming projects having lost their former jobs due to COVID-19.

6.3.5. The clergy and their spouses' associations

The clergy and their spouses' associations are common among the Orthodox in Kenya and are known for evaluating and managing the welfare of the clergy and their families. These clergy families do not only discuss the management of their challenges and experiences, but also raise funds that they lend to each other or use to buy property and later divide it amongst themselves. This seems as a widely accepted practice among the clergy in central Kenya, who have formed many clergy and presbyteres (priests' wives) associations. These associations have been the lifeline of the member presbyters and presbyteres, for funds are easily accessible and the interest rates are extremely low. Some of these associations are known to also allow their members take some of their savings, to help manage their lives without worrying about paying anything back or paying interests as things settle. Some of the major clergy and their wives' associations especially in the central region of Kenya shall be reviewed below.

The *Orthodox Priests Union in Kenya Trust Fund* (OPU) was formed in 1990, after Reverend Timothy Gakui discussed the idea with Reverend

Siluanos Mwangi and Reverend Paul Njoroge, the founding chairman.[61] They started a 12-member association, with around 30 members later led by Archimandrite Markos Ndwaru (chairman), Confessor Timothy Gakui (founding and current secretary), and Protopresbyter Theophanis Kamau (founding and current treasurer). It was OPU that initiated fundraising for the clergy in Kenya so that, they can own cars in order to "give a better image of the Orthodox priests in Kenya," as well as buy plots that can be shared among the members or be sold to raise revenue for the welfare of the members. This trend has been highly emulated by most clergy and presbyters' associations in Kenya. OPU's current capital through their members' savings and that of their properties in Embakasi and Naivasha puts this clergy association at an approximate worth of KES 6 million (USD 60,000). OPU stands as the only clergy association that was widespread, involving Orthodox clergy from Nairobi, Kiambu, Nyeri, Laikipia, Nyandarwa, Nakuru, OPU remains the oldest clergy association in Kenya, and is still running, although most of their founding members have died.

The most vibrant clergy and presbytere's association in Kenya remains to be *Saint Nektarios Priests and Papadhias Self-Help Group*, which was started in 1999 under the leadership of the late Protopresbyter Gerasimos Gachumi (chairman and initiator), the late Confessor Titos Kingethu (Vice Chairman), Confessor Samuel Gichuru (Secretary), Presbytera Margaret Nyambura Nganga (Treasurer) and Archimandrite Markos Ndwaru (Organizing Secretary).[62] It had 12 priests and their wives at the time of its formation, but currently has 27 couples and four widowed prebyteres, with most of their member priests and presbyteres hailing from Kiambu, Nakuru and Nairobi Counties. The group offers loans to members from their over KES 3 million (USD 30,000) savings coming from their monthly contributions, personal savings and dividends from market shares. Saint Nektarios projects are seasonal and voluntary for the members. All their development projects, mainly buying and selling properties, are done under a different set of leadership. Once enough funds are raised for a project, the property is bought

---

61 Interviews of Confessor Timothy Gakui and Protopresbyter Theophanes Kamau on 22nd May 2020.

62 Interviews of Archimandrite Markos Ndwaru, Presbytera Margaret Nganga, Confessor Samuel Gichuru and Protopresbyter John Karanja Kahihu on 22nd May 2020.

and when it is time to sell it, the funds are shared among the members according to their shares, and that project ceases to be until another one is initiated. This association is currently headed by Protopresbyter John Kahihu (chairman), Presbytera Alice Wambui Kinuthia (treasurer) and Confessor George Njoroge (secretary). The association holds their monthly meetings at a different member's home. They also hold an annual holiday trip for all the members to break the culture of clergymen and their spouses not having time to relax.

The clergy of Nairobi and Kajiado counties initiated a clergy association in year 2000 under the name *Saint Anthony Priests and Papadhias Welfare Group*.[63] The association was saving money for the future of ten clergymen and their presbyteres, who visited and cared for their members, especially in times of hardship. The financial savings of this group were mainly used to fund personal projects and businesses of the members. Confessor Meletios Nguraiya (chairman), Presbytera Mary Njoki Waweru (treasurer), and Protopresbyter Theophanes Kamau (secretary) were the leaders of this group. Many of them still look for ways to continue the endeavors of this group.

Another Kenyan clergy association is the *Holy Transfiguration Orthodox Priests Welfare Association* (HOTOPRIWA) formed in 2011 by 15 priests.[64] This association has been led from its establishment to the present by Protopresbyter Siluanos Mwangi (chairman) Protopresbyter Evangelos Thiani (Secretary), and Confessor George Karongo (Treasurer). HOTOPRIWA has tended to be an exclusive membership association of senior clergy and a few younger clergy who felt out of place in the other existing clergy associations. Their focus has been the financial, psychological, social and family welfare of their members. HOTOPRIWA raises most of its revenue through monthly contributions, although they also have been involved in the buying and selling of vehicles and the purchase of market shares. Their members can access their savings by requesting it, but must leave a certain percentage in their account, or otherwise obtain loans with no interest. This association has had a capital of about KES 2 million (USD 20,000). Their current membership is nine members,

---

[63] Interviews of Confessor Meletios Nguraiya, Presbytera Mary Waweru, Confessor Benedict Kinyanjui, and Archimandrite Phillipos Mugadizi on 25th May 2020.

[64] Holy Transfiguration Orthodox Priests' Welfare Association, *Monthly Minutes* from 2011-Present.

having lost a few members due to no payment of dues and most of the older members through death. The wives of the married members are only involved in an annual party of the group done on their patron saint day (6 August) or during the Christmas season. These presbyteres are also accorded an annual financial bonus/dividend separate from that of their husbands, while the unmarried clergy members are awarded the extra shares directly – for not having wives. Holding the monthly meetings at a church and not at the members' homes and not involving the married clergy wives in the monthly meetings help accommodate more the unmarried and widowed priests in this association. The wives of the members have created a sisterhood. If a member dies, his wife receives all his dues, for she cannot continue to be a member of HOTOPRIWA on her own. This association is also a member of the Miliki SACCO.

One of the youngest clergy association in Kenya is *Saint Anthony Priests and Catechists Self-Help Group*, based in Kiambu County, central Kenya. This group started in 2012 and currently has a membership of fourteen priests and two catechists, and their wives. The men meet at a central meeting point every month, and the women meet at each other's homes. This group is highly focused on investing through having their members save some money every month and offer loans to those who need them. The group is also known for helping each other in the payment of dowry. This group is worth around KES 1.2 Million (USD 12,000). The current leadership of this group is led by Confessor Kallinikos Kinuthia (Director), Confessor Petros Kimani (Secretary), Confessor Damaskinos Njoroge (Ass Secretary), Fr Philumenos Waweru (Treasurer), Confessor Emmanuel Nyutu (Org Secretary) and Economos Evangelos Muigai (Loans Officer). This association has a project program that is meant to offer dividends to the members. They are also members of the OCSSL SACCO where they save and get loans.

6.3.6. Nikos Patikis Funding[65]

Between 1995-2001, Kenya received one Cypriot lawyer Nikos Patikis, who did many philanthropic works in Cyprus, and who was a former mayor of Limassol and a renowned Cypriot minister of finance during the presidency

---

[65] Interviews of Protopresbyter Siluanos Mwangi on 8th January 2013 and Archbishop Makarios Tillyrides on 25th May 2020.

of H.B. Archbishop Makarios Mouskos of Cyprus. At the age of 90, Lawyer Patikis came to Kenya with about BP400,000 to try and help out some Kenyans. His plan was to offer funds to poor Kenyans who wanted to be entrepreneurs or those who wanted to be involved in joint business endeavors and farming initiatives. Mr Patikis refused the help and involvement of the Archdiocese, and so was facilitated and let loose to go do his projects in whatever parishes he so wished. Many Kenyans presented their proposals to him and were awarded the money they needed after signing some papers with the lawyer. Most of these Kenyans, having been accustomed to grants from foreigners who came to them through the Archdiocese, thought this was a grant project. Unfortunately, because there was no direct involvement of the Church, not much was unveiled on the criteria behind who was funded and how much was awarded to them until much later when scanty information and some paperwork was found. After some time, Lawyer Patikis started asking for the repayment of his money through the Archdiocese, who advised the lawyer to go directly to whoever he gave the same, considering the church was not involved in the project from the initial stage. The Kenyan recipients, who had assumed that the money they had received had been a grant, were hesitant to pay back and so the project ended. This philanthropic effort impacted very negatively on Lawyer Patikis, his family and life, an act that the Church of Kenya highly regrets for not knowing how to handle the situation timely as Archbishop Makarios Tillyrides narrates. Nevertheless, Lawyer Patikis remains a memory to many for his kind heart and the fact that he assisted many poor Orthodox Christians in Kenya to establish small business and farms, that are still assisting them to this very day.

6.3.7. Mothers' Union projects

The Mothers' Union[66] remains the most active group in all spheres of the Orthodox Church in Kenya. They are mainly known for creating learning spaces on matters of church, parenting, childcare, personal development, gender related matters, healthcare, family, society and development among others. They invite experts to teach them such and with time most of them accumulate enough knowledge to train and teach others. The Mothers' Union

[66] The name given to the formal group of Orthodox women in each Orthodox parish in Kenya.

are also involved in fundraisings and initiating development projects within their parishes. They also have personal development projects including raising funds by saving on a weekly basis to buy each other clothing, utensils and cutlery. Self-help groups among the Mothers' Union are mostly encountered in Western Kenya. One such project was initiated by the Finnish Orthodox Mission, which included initiating a maize milling shop and a bakery for the Mothers' Union of Saint Andrew Gimengwa which they were to manage as an income generating activity for the group, parishes and members.[67]

The Kiambu Orthodox Mothers' Union[68] has been involved in various projects including building church kitchens, church offices and church halls in their respective parishes. The halls and kitchens are used by the church, and also rented out for money to outsiders who need catering within the church compound. A joint Kiambu Mothers' Union team made of 16 parishes has been building a KES 30 million (USD 300,000) business complex since 2010, on a land in Muguga-Kiambu County, which they bought and set up a few semi-permanent rental houses under the leadership of the late Presbytera Sophia Wairimu Ndwaru. The building is still on its foundational level, having managed to raise about KES 300,000-500,000 (USD 3000-5000). This Mothers Union led development project remains the largest project ever initiated by the local Orthodox Christians in Kenya. The surviving old ladies who initiated this project are very enthusiastic about it and, led by their current chairlady Alice Wariara Ngige, may need much help if they wish to see their development vision come true. Their goal is to use the proceeds of this project as a foundational kitty for paying the clergy in Kenya from locally raised funds and to stop the over-reliance on foreign aid. During COVID-19, instead of concentrating on this historic project, the Mothers' Union groups have been seen joining hands to assist the widows, single mothers, the aged, and the poor. Their assistance especially in central Kenya is in terms of visiting these vulnerable groups in small numbers, and also offering them the food they gather amongst themselves either from their individual farms or bought in the farmer markets and retail shops.

[67] Lounela, *Mission and Development* (2007): 249.
[68] Kiambu Orthodox Mothers' Union Charter 2013.

6.3.8. Orthodox Towers Management Company Limited

The *Orthodox Towers Management Company Limited* (OTMC Ltd) was formed in 2016, being an investment company for the *Holy Archbishopric of Irinoupolis Limited* (est. 1968) that became the *Holy Archbishopric of Kenya and Irinoupolis* in 2005 and currently the *Orthodox Archbishopric of Kenya Limited* as of 2016. The locals were always never highly involved in these or other past companies that are run within the AOCK, rather the Greek or Cypriot bishops heading the Kenyan Church do so. The non-inclusivity of the locals in these companies' decision-making table forced the AOCK leadership to sue the expatriates leaders and companies in an effort to overturn what the locals thought were bad decisions, but failed to win almost every time.[69] At its formation the OTMC Ltd had two Kenya-born diocesan bishops as directors (OTMC Ltd), but now has one, the other having died in 2019. This company bought a house in Upper Hill-Nairobi County, from part of the highly contested KES 600 Million (USD 600,000), most of it originally raised and invested in stocks by Metropolitan Seraphim Kykkotis during his tenure as the local metropolitan, and the rest raised by Archbishop Makarios Tillyrides.[70] The proceeds for this house were meant to be divided in percentages among the Kenyan dioceses to reduce their overreliance on foreign aid. At the moment the house seems to not be doing what it was meant to do, as it is run by the OTMC Ltd lawyer who seems to have divergent views from the local hierarchs. Nothing much has been noted or reported having happened to OTMC or their property project during COVID-19.

7. Conclusion

The early church was able to help out their needy only because they already had set up systems of helping the needy. Although they were at the beginning, having very limited resources that were only enough for their own, they are seen helping out the non-Christian needy to an extent that the imperial

---

[69] cf. High Court Civil Suit No.281 of 2014; High Court Petition No.525 of 2015; High Court Civil Petition No.86 of 2015.

[70] Galgallo Fayo, "Orthodox Church leaders in dispute over 600m" in *Business Daily* 27th July 2014 https://www.businessdailyafrica.com/news/Orthodox-church-clergy-in-row-over-Sh600m/539546-2399880-nnwdnm/index.html last accessed 26th June 2020.

leaders of the 4th century confirmed the church as the institution in charge of social welfare in the entire empire. The hierarchs, the deacons and deaconesses were placed in-charge of the philanthropic-diakonia of the church, serving the society, including the non-Christians. The church became the place to go to as well as the institution in charge of leading people during catastrophes, pandemics and wars, both in prayers like the akathists, psychologically by giving hope to the victims and by physically helping the vulnerable ones.

This paper has demonstrated that the African Orthodox Church of Kenya is a highly philanthropic church that has diakonia at heart in its mission and pastoral care. This was established by the fact that their *diakonia* is managed and led widely from the lowest of units and church groups of women, men, youth and clergy and their wives, as well as within individual parishes, joint parish initiatives, dioceses and joint dioceses initiatives. COVID-19, having restricted movement as well as having impacted on the financial wellbeing of many families, has made reaching out to the needy as well as assisting them using emergency platforms very difficult. Nevertheless, the existing philanthropic-diakonia and pastoral care ministry initiatives were what this church and its membership used to reach as many poor and vulnerable families and individuals as possible. The lack of money being a major problem for many during the COVID-19 pandemic was especially assisted highly by the existence of financial institutions and programs within the church, while food and water as well as agrarian related business initiatives were noted as the common rescue models for most Kenyans at this time. All of these were mainly possible because there were existing systems, thus the need to create, plan, and manage sustainable philanthropic-diakonia institutions considering that suffering and evil will continue to be in this world until the Parousia (second coming of Christ).

The act of initiating, insisting on and empowering localized philanthropic-diakonia has also been a point proven and pointed out as fundamental in this paper. While the foreign raised resources by the hierarchs are utilized especially in emergency and relief situations in Kenya, what has majorly made the few existing sustainable cases of philanthropic-diakonia in Kenya possible is because the locals have initiated their own institutions and models of diakonia in like-minded groups as well as the local parishes. The reality is that the resources borrowed from abroad are still very useful in helping those in absolute poverty and those in dire immediate need,

nevertheless, there is need for localized models of philanthropic-diakonia and raising resources if such will be sustainable.[71] It is the lack of the localized aspects or the foreign raised resources not being used to empower the established AOCK institutions, and further merging the church administration and diakonia management that made some of the very good meant institutions like ODM and SOFED to die out (see above). While dependency is a great challenge to missionary receiving churches like the AOCK,[72] it is imperative that the cooperation of the giving and receiving churches remain, but more sustainable partnerships with the local institutions be forged within such relationships. There is also need to involve the young and old, male and female, as well as clergy and ordained Christians in the formation of better planned, formidable, contextualized, and sustainable philanthropic-diakonia.

Cooperation and the use of other Christians and other faiths in the work of philanthropic-diakonia cannot be underestimated. The experience of the African Orthodox Church of Kenya in their ecumenical diakonia during independence, when they worked with their sister church, the African Independent Pentecostal Church (AIPCA), and their ongoing work with the National Council of Churches of Kenya (NCCK) and the Inter-Religious Council of Kenya (IRCK), is such an example. Furthermore, the cooperation the AOCK has maintained with other Orthodox institutions and jurisdictions outside Africa is been highly fundamental, because the AOCK is not able to raise all the resources it needs in its day to day running as well as in its philanthropic-diakonia. If not for working with such local partners, then the AOCK would not have had their voice and contributions realized.

The AOCK head office and their dioceses headquarters did not synchronize their efforts with those of the locals, except in food related assistance, where they offered some and their parishes at their village level. It is possible that the lack of a set standardized office of diakonia was the reason the local parish efforts were neither recognized, nor utilized to the fullest. At the same time, this study has shown the many unrecognized financial

71 Evangelos Thiani, "African churches, financial stability and self-reliance", in Isabel A. Phiri, Dietrich Werner, Chammah Kaunda and Kennedy Owino (eds.,), *Anthology of African Christianity* (Oxford/ Geneva: Regnum Books/ World Council of Churches, 2016): 1097-1106.

72 Evangelos Thiani, "A Recipe for Dependency" Mission Frontiers 38:5 (2016): 32-34.

mobilization mechanisms within the AOCK and how much they have assisted the locals, more so during this COVID-19 period. This study has also demonstrated that the AOCK has not documented the many localized diakonia programs within Kenya, the best of which could be replicated elsewhere.

Fenomenologia vieții
și adevărul creștinismului la Michel Henry

Conf. Univ. Dr. Nicolae TURCAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. Introducere

A vorbi despre adevărul creștinismului în timpul pandemiei înseamnă a situa adevărul în contextul vieții periclitate și a ne pune întrebarea adevărului pornind de la viață și vizând viața. Pandemia ne amenință cu moartea; dar aceasta doar într-o înțelegere biologică a vieții, nu într-o înțelegere duhovnicească. Paginile care urmează nu au intenția de a ridiculiza darul inefabil al vieții, ci de a diferenția, pornind de la fenomenologia lui Michel Henry, între cele două tipuri de viață, biologică și dumnezeiască, și de a arăta că lupta nu constă doar în împotrivirea față de boală, luptă eroică, admirabilă și binecuvântată, ci, pentru cei ce cred în Revelația lui Hristos, și în străduința de a rămâne vii în Hristos, de a trăi viața pe care Dumnezeu ne-o oferă. Vom încerca, așadar, să răspundem la următoarele întrebări: Care este diferența dintre fenomenologia lui Michel Henry și cea a lui Edmund Husserl și Martin Heidegger? Cum apare adevărul creștinismului, în filosofia lui Michel Henry și care este legătura cu viața la care ne cheamă Evanghelia lui Hristos? Cum se diferențiază viața biologică de Viața adevărată, care-i transformă pe oameni în fii ai lui Dumnezeu? Ce relevanță are fenomenologia vieții pentru situația pandemică pe care o traversăm?

2. Pentru o fenomenologie a vieții

2.1. Răsturnarea fenomenologiei

Michel Henry a dezvoltat o fenomenologie pe care la început a numit-o „fenomenologie materială”, dar mai târziu – „fenomenologie a trupului” sau

„a vieții”. Deși, la început, a fost influențat de K. Marx, în scrierile târzii, care sunt religioase, Henry devine explicit apologetic, susținând că doar creștinismul oferă acces la Adevăr, Viață și Realitate.[1] Utilizând un limbaj al imanenței radicale, iar nu al transcendenței absolute (precum Jean-Luc Marion)[2], Henry susține că fenomenologia vieții este o fenomenologie a interiorității, edificată antitetic față de fenomenologia exteriorității sau a lumii.

În *Esența manifestării* (1963), Michel Henry a criticat fenomenologia lui Husserl și Heidegger, în cazul cărora am avea de-a face cu o fenomenologie a lumii, ce folosește conceptul de intenționalitate.[3] Or intenționalitatea presupune un în afară, o distanță a raportării eului la ceva și, în pofida faptului că totul se desfășoară, potrivit fenomenologiei, în interiorul conștiinței, se poate vorbi despre o exterioritate incapabilă să surprindă viața. Fenomenele apar pe scena lumii, iar fenomenologul se orientează înspre ele prin intenționalitate. Însă, înainte de intenționalitate există ceva preintențional, și anume, spune M. Henry, auto-afectarea vieții. „Afectare” nu are la Henry sensul peiorativ de „a pătimi”, „a suferi”, ci înseamnă a fi dat într-o experiență, într-o trăire. Henry a considerat că există un invizibil care nu se fenomenalizează niciodată ca vizibil și în locul fenomenologiei exteriorității, a propus o fenomenologie a interiorității, a vieții, a imanenței. Viața este experimentată ca auto-afectare a trupului, ca afectare imanentă; de exemplu, atunci când atingem masa cu mâna, avem două momente: pe de o parte simțim tăria mesei și masa însăși (afectare), pe de altă parte, simțim propria mână care atinge masa (auto-afectare). Trupul nostru este întotdeauna auto-afectat atunci când este afectat. Avem, așadar, o „fenomenologie *materială*”, care este, totodată, o fenomenologie a vieții. Prin apelul la o fenomenologie comunitară, centrată pe viață, M. Henry depășește solipsismul husserlian din „Meditația a cincea” a *Meditațiilor carteziene*.[4] Această fenomenologie a vieții, la început, nu avea

---

1 Christina Maria Gschwandtner, *Postmodern apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy*, Perspectives in Continental Philosophy (New York: Fordham Univ. Press, 2013), 125.

2 Pentru o discuție despre fenomenologia transcendenței și revelația creștină a se vedea Nicolae Turcan, „Transcendence and Revelation: from Phenomenology to Theology”, *Dialogo* 2, nr. 2 (March 2016), https://doi.org/10.18638/dialogo.2015.2.2.8, http://www.dialogo-conf.com/archive/?vid=1&aid=2&kid=170202-8.

3 Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 2 ed. (Paris: Presses Universitaire de France, 1963).

4 A se vedea Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, trad. Aurelian Crăiuțu, Paradigme (București: Humanitas, 1994), 123–90.

legătură cu creștinismul; creștinismul i-a adus o nouă deschidere, către un alt tip de Viață, sinonimă cu Viața lui Dumnezeu.

Prima parte din *Întrupare* se intitulează „Răsturnarea fenomenologiei" și se referă la depășirea fenomenologiei lui Husserl și Heidegger.[5] Reducția fenomenologică la faptul de a apărea al lumii nu poate sesiza acea arhi-inteligibilitate premergătoare inteligibilității lumii, pe care o întâlnim în creștinism. Bun cunoscător al lui Husserl, Michel Henry amintește despre distincția acestuia între intenționalitate și „impresiile originare" (străine de intenționalitate) și, pornind de aici, construiește o fenomenologie nu a intenționalității și exteriorității, ci a vieții și a interiorității. Husserl considera că obiectele lumii sunt transcendente, dar Henry va scrie că transcendența nu este această transcendență a lumii, ci a vieții: transcendentă este chiar „imanența vieții în fiecare viu".[6] Ceea ce ne spune Henry are o importanță decisivă pentru teologie: trans-cendența se deschide în imanența cea mai adâncă, în imanența vieții noastre.

2.2. *Refuzul ontologiei grecești*

Refuzul ontologiei grecești este vizibil, mai întâi, în respingerea limbajului ființei și a conceptului de ființă atunci când este vorba despre Dumnezeu. Ideea subliniată este că lui Dumnezeu nu I se poate aplica un atare limbaj și un asemenea tip de discurs, precum discursul filosofiei despre ființă.

> „Pentru a îndepărta din capul locului contrasensul masiv care reduce esența Dumnezeului creștin la Ființă și astfel la un concept al gândirii grecești – deschizând calea marilor teologii occidentale, care reduc pe Dumnezeul lui Avraam la cel al filozofilor și al savanților, de exemplu la cel al lui Aristotel –, se cuvine să afirmăm că, retrimis înapoi înspre fundamentul său fenomenologic ultim, conceptul de Ființă se raportează la adevărul lumii, nedesemnând nimic altceva decât apariția ei, luminarea sa, ceea ce e de ajuns pentru a-l lipsi de orice pertinență în ce privește Adevărul creștinismului, adică Dumnezeu Însuși."[7]

---

[5] Demonstrația se găsește în Michel Henry, *Întrupare: o filozofie a trupului*, trad. Ioan I. Ică jr (Sibiu: Deisis, 2003), 83–114.

[6] Henry, *Întrupare*, 183.

[7] Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, trad. Ioan I. Ică jr (Sibiu: Deisis, 2000), 69.

Henry consideră că există o legătură între conceptul *ființei* și adevărul lumii, care însă nu este totuna cu adevărul lui Dumnezeu, ce ar trebui înțeles prin viață. De aceea, Logosul creștin este un alt Logos decât cel grec:

> „*Odată cu creștinismul se ivește intuiția nemaiauzită a unui alt Logos* – Logos care este și el o revelare; nu însă vizibilitatea lumii, ci auto-revelarea Vieții. Un cuvânt al [*sic!*] cărui posibilitate e Viața însăși și în care viața vorbește despre ea însăși revelându-se ei înseși – în care propria noastră viață ni se spune în mod constant."[8]

Firește că, și aceasta este obiecția mea teologică, aceasta nu conduce la refuzul conceptului de ființă pe care teologia dogmatică îl folosește pentru a exprima dogma Sfintei Treimi. Dumnezeu este unul în ființă, dar întreit în Persoane, spune învățătura dogmatică, și a renunța aici la conceptul de „ființă" înseamnă a nu mai putea exprima adevărul de credință atât de important pentru istoria și spiritualitatea Bisericii. Cu toate acestea, nu e mai puțin adevărat că felul în care ființa funcționează în dogmă se îndepărtează de filosofie, chiar dacă își păstrează definiția filosofică: este o ființă convertită teologic, al cărei scop nu este să constituie punctul final al unei explicații raționale, cheia de boltă a unei ontologii sistematice condusă de rigorile rațiunii și logicii; mai degrabă este vorba despre un concept explicativ cu funcție apofatică, prin intermediul căruia se poate urca nu doar la o înțelegere – mereu incompletă – a lui Dumnezeu, ci la întâlnirea cu El, la o experiere a Lui într-un mod supraconceptual. Asemenea celorlalte nume divine, ființa rămâne în urmă în urcușul teologiei apofatice, al cărei scop este unirea cu Dumnezeul cel *supraființial*.

Distanța luată față de ontologia greacă este vizibilă și în modul înțelegerii lui Dumnezeu. Dumnezeu este „Viață fenomenologică absolută"[9], care naște și generează Primul Viu (pe care Henry îl numește „Arhi-Fiul transcendental"). Dacă ne amintim că termenul „transcendental" însemna la Kant ceea ce face posibilă cunoașterea și nu provine din experiență, ci este *a priori*, iar la Husserl, reprezenta ceea ce se află în conștiința transcendentală, în urma reducției transcendental-fenomenologice, în cazul lui Michel Henry el pare a îmbina cele două înțelesuri. El vorbește, de exemplu, despre „omul transcendental" („Fiu al lui Dumnezeu"), care este Hristos, devenit origine a

---

8 Michel Henry, *Cuvintele lui Hristos*, trad. Ioan I. Ică jr (Sibiu: Deisis, 2005), 90.

9 Henry, *Eu sunt Adevărul*, 96.

înfierii noastre. Așadar, transcendental înseamnă la Henry atât posibilitate, cât și origine a vieții, nesituată în istorie.

Hristos îl naște pe om ca fiu al lui Dumnezeu, ca viață adevărată. M. Henry evită să folosească limbajul ființei, pentru că e o limbă a filosofiei, a lumii, nu întru totul adecvată lui Dumnezeu. El scrie: „Viața nu «este». Ea ad-vine și nu încetează să ad-vină."[10] Acest refuz al limbajului ființei este și urmarea criticii lui Heidegger la adresa tradiției metafizice occidentale, pe care a considerat-o onto-teologie, adică discurs despre Dumnezeu în termenii ființei (filosofice) și a ființei în termenii teologiei. O asemenea abordare constituie o pierdere a Dumnezeului celui viu, după cum avea să dezvolte, din interiorul teologiei ortodoxe, Christos Yannaras.[11]

În *Întrupare*, Michel Henry se declară atât împotriva idealismului – dat fiind caracterul corporal al subiectivității –, cât și împotriva materialismului, pentru că subiectivitatea absolută a corporalității originare nu poate fi înțeleasă doar materialist.[12] Distingând între corp (care trimite la lume) și trup (care trimite la viață), el arată că teologia a respins ontologia greacă, din care a păstrat doar limbajul:

> „Vom vedea cum marile Sinoade ale Bisericii, ca și gânditorii ei cei mai remarcabili (înainte de invazia aristotelică a secolului XIII) abandonează purist orice formă de ontologie – mai cu seamă cea care-și găsise dezvoltarea teoretică cea mai remarcabilă în Grecia – pentru a nu-i păstra decât limbajul. Era prețul ce trebuia plătit sau progresul decisiv ce trebuia făcut pentru a salva intuiția fondatoare a Întrupării."[13]

Viața este, pentru M. Henry, mai mult decât gândire și nu poate fi interpelată prin gândire:

> „…în Arhi-inteligibilitatea ei Viața vine înaintea oricărei gândiri, accede la ea însăși fără gândire. Și de aceea nicio gândire nu ne îngăduie să ajungem în ea. Nicio gândire nu ne îngăduie să fim vii. Arhi-inteligibilitatea vrea să însemne atunci o Inteligibilitate care precede tot ceea ce de la greci încoace înțelegem sub acest nume – care precede orice contemplație, orice deschidere

---

[10] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 101.

[11] A se vedea Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. Nicolae Șerban Tanașoca (București: Anastasia, 1996).

[12] Ideea este semnalată și în Ioan I. Ică jr, „Michel Henry sau regândirea fenomenologică a trupului și a În-trupării: de la corpul lumii la trupul Vieții", în *Întrupare: o filozofie a trupului*, de Michel Henry, Philosophia Christiana (Sibiu: Deisis, 2003), 8.

[13] Henry, *Întrupare*, 30.

> a unui «spațiu» în care se deschide o vedere. O inteligibilitate care, revelându-se sieși înaintea oricărei gândiri și independent de ea, nu-i datorează nimic, nu datorează decât ei însăși faptul de a se revela sieși. O Arhi-inteligibilitate care este o Auto-inteligibilitate, o auto-revelare în acest sens radical: Viața."[14]

Fiind mai mult decât gândirea, viața adusă de Hristos poate fi sesizată în excepționalitatea cuvintelor lui Hristos. Paradoxurile exprimate de ele vorbesc despre condiția divină a lui Hristos și despre dificultatea oamenilor de a le înțelege. Afirmându-L însă pe Hristos ca Dumnezeu, ele vorbesc în același timp și despre noi înșine, despre posibilitatea noastră de a răspunde chemării lui Dumnezeu și de a deveni fiii Lui, despre cel mai profund adevăr al nostru.

2.3. Critica modernității

Pe lângă ontologia greacă, există la Michel Henry și o critică susținută la adresa pretenției științei moderne de a deține adevărul în mod exclusiv, folosindu-se de o abordare fizico-matematică a realității materiale.[15] Dar o atare pretenție înseamnă aplicarea unei reducții care lasă în afară calitățile sensibile non-măsurabile ale universului și sensibilitatea însăși, adică tocmai ceea ce Viața deține.

Există trei moduri de a calomnia viața, fapt ce dezvăluie incapacitatea științelor și filosofiei de a înțelege sau edifica o fenomenologie a vieții: biologia reduce viața la procesele materiale; filosofia confundă viața cu ființarea manifestată în ființarea-în-lume; psihanaliza afirmă că viața este principiul metafizic al universului, dar o despoaie de esența ei, pentru că o transformă într-o „entitate oarbă".[16] Henry critică reducția științifică a lui Galileo Galilei, reducție la cunoașterea fizico-matematică. De aceea, unii dintre comentatori au remarcat că această critică nu se adresează științei, ci ideologiei moderne care consideră că știința este unica deținătoare de adevăr.[17] Reducerea adevărului doar la adevărul științific face imposibilă înțelegerea adevărului creștinismului. Critica lui Henry se referă și la ceea ce el numește „noua

[14] Henry, *Întrupare*, 135.
[15] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 78–79.
[16] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 94.
[17] Michael O'Sullivan, *Michel Henry: incarnation, barbarism, and belief: an introduction to the work of Michel Henry* (Oxford, New York: Peter Lang, 2006), 26.

barbarie"[18] a lumii contemporane, cu rădăcini în modernitate. Această barbarie este „funciar anti-creștină" și „radical străină de om".[19]

> „…dacă omul nu e cu putință decât întrucât e un Sine și dacă, la rândul său, acest Sine nu e cu putință decât născut în procesul Vieții absolute a lui Dumnezeu, de aici rezultă consecința decisivă că *negarea lui Dumnezeu e identică cu negarea omului*."[20]

Așadar, în opinia fenomenologului francez, negarea lui Dumnezeu atrage după sine absența oricărui umanism veritabil, o idee critică la adresa umanismelor ateiste.

3. Adevărul creștinismului

3.1. Ce este adevărul?

În *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, Michel Henry pune următoarea întrebare: Ce anume afirmă creștinismul că este adevărul? Nu contează ce ne spun științele, ce credem noi, ce ne spune estetica sau literatura, pentru că oricare dintre aceste discipline, aplicate creștinismului, pot să-l deformeze și să-l ascundă. Pentru a răspunde, trebuie pornit de la textele Scripturii, însă, remarcă el, vom ajunge inevitabil la niște aporii. Vom fi nevoiți să facem o cercetare istorico-critică, întrebându-ne dacă autorii sunt autentici, dacă limba textelor este cu adevărat cea originară etc., întrebări ridicate de filologie. Indiferent unde vom ajunge în urma acestor investigații, spune M. Henry, nu vom afla răspunsul la întrebarea noastră privitoare la adevărul creștinismului, ci vom avea o aporie a corpusului de texte. Adevărul creștinismului nu are nicio legătură cu analiză istorico-critică a textelor Sfintei Scripturi, afirmă Henry tranșant.

O a doua aporie este cea a istoriei. Dacă pornim de la investigarea trecutului, suntem nevoiți să recunoaștem că istoria a păstrat ceea ce va fi avut o anumită relevanță, pentru că ea nu înregistrează fenomene pe care le consideră neimportante. Adevărul creștinismului nu se lasă redus la adevărul istoriei, chiar dacă datele istorice sunt adevărate. Hristos a avut cu adevărat

---

18 A se vedea Michel Henry, *Barbaria*, trad. Irina Scurtu (Iași: Institutul European, 2008).

19 Henry, *Eu sunt Adevărul*, 351.

20 Henry, *Eu sunt Adevărul*, 351.

existență istorică, după anumite mărturii care l-au înregistrat în treacăt, dar această existență istorică încă nu răspunde la întrebarea despre adevărul creștinismului.

O a treia aporie este cea a limbajului care, fiind o copie a realității, poate să nu trimită la realitate, poate să mintă, să disimuleze și să falsifice.

> „Acestei neputințe inerente limbajului i se opune în mod radical singurul lucru care contează în ochii creștinismului și trece pentru el drept Esențialul, și anume puterea. «Căci Împărăția lui Dumnezeu nu stă în cuvinte, ci în putere». (1 Corinteni 4, 20)"[21]

Sf. Ap. Pavel nu pune accentul pe limbaj, deși Hristos este *Logosul*, Cuvântul lui Dumnezeu, ci pe puterea duhovnicească.

În urma acestor trei aporii, Michel Henry conchide că adevărul creștinismului este, din perspectiva creștinismului însuși, altul decât adevărul filologiei, al istoriei sau al limbajului:

> „…adevărul creștinismului nu este faptul că un anume Iisus ar fi rătăcit din sat în sat, trăgând după El mulțimile, trezind în ele admirația pentru învățătura și pentru minunile sale, grupând în jurul lui ucenici tot mai numeroși – până la arestarea Sa de către arhierei și răstignirea pe Golgota. Adevărul creștinismului nu este nici faptul că numitul Iisus ar fi pretins să fie Mesia, Fiul lui Dumnezeu și, ca atare, Dumnezeu Însuși – afirmație, sau mai degrabă blasfemie, care a fost de altfel cauza arestării și a supliciului Său. Adevărul creștinismului e că Acela care-Și spunea Mesia era cu adevărat acest Mesia, Hristos, Fiul lui Dumnezeu născut înainte de Avraam și înainte de veci, purtător în El al vieții veșnice, pe care o comunică cui vrea, făcând ca prin aceasta ceea ce este să nu mai fie sau ceea ce este mort să fie viu."[22]

Acest adevăr modifică modul în care ne raportăm la cuvintele Sfintei Scripturi, cuvinte ale lumii menite să trimită către Cuvântul lui Dumnezeu. „A asculta cuvântul Scripturilor nu este posibil decât dacă proveniența divină a acestui cuvânt este percepută în același timp cu el."[23] De fapt, abia Cuvântul lui Dumnezeu este cel care ne dă acces la cuvintele Scripturii, Cel care ne arată cum „cuvântul evanghelic este de origine divină"[24]; abia Adevărul ne dă acces la el însuși:

---

[21] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 45.

[22] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 43.

[23] Michel Henry, „Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu", în *Fenomenologie și teologie*, de Jean-Louis Chrétien et al. (Iași: Polirom, 1996), 127.

[24] Henry, „Cuvânt și religie", 129.

> *„Nu corpusul textelor Noului Testament poate să ne ofere un acces la Adevăr, la Adevărul absolut despre care vorbește, din contră, Acesta și numai el singur ne poate oferi un acces la el însuși și, în același timp, ne poate îngădui să înțelegem textul în care a fost depus, permițându-ne să-l recunoaștem în el.”*[25] (subl. în orig.)

Adevărul creștinismului, potrivit lui Michel Henry, se opune adevărului lumii, *„nu ține de ordinul gândirii”*[26], deci este ireductibil la rațiune: „… ireductibilitatea Adevărului creștinismului la gândire, la orice formă de cunoaștere și de știință, e una din temelele majore ale creștinismului însuși.”[27] Am putea argumenta, întărind ideea lui Michel Henry, că dacă adevărul creștinismului ar fi fost reductibil la gândire, atunci nu ar mai fi fost nevoie de Revelație, ci ar fi putut fi descoperit de către filosofi, ceea ce nu s-a întâmplat. De asemenea, ar fi fost superfluă afirmația lui Hristos că s-a descoperit copiilor, iar nu cărturarilor și fariseilor. Dumnezeu nu este un obiect al minții noastre, de aceea cunoașterea Lui, după cum învață teologia, trece de la afirmațiile de credință (teologie catafatică sau afirmativă), la căutarea unei întâlniri cu Cel care ne-a chemat și ne-a cunoscut mai întâi[28], așadar, la o experiență care lasă în urmă gândirea umană și orgoliul ei, în căutarea unei teologii apofatice.

Pentru că nu distinge între manifestare și manifestat, între fenomen și fenomenalitate, între ceea ce se arată din sine și faptul însuși de a se arăta – după exemplul Întrupării lui Hristos –, adevărul creștinismului este, spune Henry, fenomenologic. El este viață, dar nu în sensul vieții biologice, ci în sens spiritual, Viață adusă de Hristos oamenilor. În același timp, el este *auto-revelare*, „auto-afectare”, deci o manifestare a vieții înseși, o revelare a imanenței vieții. Adevărul lumii și adevărul istoriei sunt diferite de adevărul creștinismului. Dacă adevărul lumii diferă de ceea ce este adevărat, într-o scindare care vorbește despre exterioritate și despre în afară de sine, adevărul creștinismului nu cunoaște această dedublare, fiindcă Adevărul este totuna cu revelația Sa, în măsura în care Dumnezeu Se revelează pe Sine, iar nu altceva decât Sine, care ar putea fi adevărat.

---

[25] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 47 (subl. în orig.).

[26] Henry, *Întrupare*, 31 (subl. în orig.).

[27] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 66.

[28] Pentru o analiză fenomenologică și teologică a chemării lui Dumnezeu, a se vedea Nicolae Turcan, „Religious Call in Eastern Orthodox Spirituality: A Theo-Phenomenological Approach”, Religions 11, nr. 12 (2020), 653, https://doi.org/10.3390/rel11120653, https://www.mdpi.com/2077-1444/11/12/653.

Pentru Henry, creștinismul afirmă în principal două teze despre viață: (1) viața este mai mult decât omul, adică decât logosul (vezi gândirea greacă), mai mult decât rațiunea și limbajul; (2) viața este mai mult decât viul, ceea ce i se aplică și lui Dumnezeu. A doua teză pare problematică din punct de vedere teologic, în măsura în care îl subordonează și pe Dumnezeu vieții. Probabil că ar trebui interpretată însă în lumina altor afirmații ale lui Henry, care susțin că Dumnezeu este viață și că transcendența lui Dumnezeu nu este periclitată, ci afirmată de imanența vieții.

3.2. Omul ca fiu al lui Dumnezeu

Dacă la Platon, lucrurile participă la idei și ontologia platonică presupune existența unei lumi a Ideilor perfecte – care a fost numit idealism obiectiv –, la Michel Henry noi participăm la Logos, la Fiul, și prin această participare devenim fii în Fiul, fii prin adopție ai lui Dumnezeu. Adevărata naștere a omului este cea la viața lui Dumnezeu, ca „fiu în Fiul": „Definind omul ca fiu, creștinismul descalifică din capul locului orice formă de gândire – știință, filozofie sau religie – care socotește omul drept o ființă-a-lumii, fie într-un sens naiv, fie critic."[29] Michel Henry insistă că orice formă de înfiere se face prin Hristos, El este Cel care dăruiește omului înfiat viața nouă și, odată cu acest dar, omul își primește și „ipseitatea" sa, faptul de a fi ceea ce este, în calitate de fiu al lui Dumnezeu. În termenii fenomenologiei sale a vieții, această idee este exprimată astfel:

> „Arhi-Fiul apare drept locul în care se face dăruirea Vieții către cel viu în așa fel încât, încărcat de ipseitate și scoțându-și din aceasta efectivitatea fenomenologică a Vieții pe care o transmite, acest dar să determine *a priori* orice viu [*vivant*] ca un mine/eu [*moi*]. Ipseitatea unui Sine [*Soi*] și a unui mine/eu [*moi*] nu este ceea ce darul comunică ca un lucru care i-ar fi într-o oarecare măsură exterior, ea aparține dăruirii/donației ca atare. Dăruirea/donația vieții nefiind niciodată decât o autodăruire/donație, ea nu se poate realiza decât sub forma acesteia, în Ipseitatea originară, care locuiește în orice auto-dăruire/ donație ce poate fi concepută."[30]

---

[29] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 149.
[30] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 168.

Hristos ne dăruiește pe noi nouă înșine, în definiția noastră religioasă cea mai profundă, care implică viața, locuind El însuși în această dăruire a vieții adevărate, devenindu-ne interior, fără confundare.

3.3. Afirmații problematice

Există afirmații problematice, din punct de vedere teologic, la Michel Henry. Să spunem, mai întâi, că această viziune antagonică a gândirii și a vieții nu reprezintă singurul mod de înțelegere creștină a întâlnirii dintre cele două. Chiar dacă Viața nu este gândire, nu e mai puțin adevărat că gândirea poate conduce la viață, avându-și rolul ei fundamental. Sfântul Maxim Mărturisitorul, atunci când distingea între Cuvântul Vieții și cuvintele Scripturii, recunoștea că omul parcurge un drum al înțelegerii, de la cele din urmă la Cel dintâi:

> „…la prima întâlnire, mintea noastră nu sesizează Cuvântul dezvăluit, ci Cuvântul întrupat, adică în felurimea cuvintelor, fiind Cuvânt prin fire, dar trup la vedere. Așa încât celor mulți li se pare că văd un trup și nu Cuvântul, deși, după adevăr, este Cuvântul. Fiindcă înțelesul Scripturii nu este acela care li se pare celor mulți, ci altul decât acela care li se pare. Căci Cuvântul se face trup prin fiecare din cuvintele scrise."[31]

Sfântul Maxim nu exclude exercițiul gândirii și insistă asupra importanței cunoașterii pentru o înțelegere din care, firește, nu lipsește lucrarea Duhului Sfânt, dar nici nu este exclusă lucrarea omului, ci ambele sunt situate într-o ierarhie:

> „E nevoie, așadar, *de multă știință* ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul însuși, stând de Sine și arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât e cu putință oamenilor."[32]

Să amintim aici și nota de subsol a părintelui Stăniloae care, la expresia „cu mintea dezvăluită", explică succint: „Cu mintea goală"; aceasta este o trimitere la depășirea cunoștințelor noastre în întâlnirea cu Cuvântul Vieții. Dată fiind paradigma teologiei apofatice, ar trebui, așadar, să înțelegem că există un urcuș, de la gândire la depășirea ei, în experiența mistică, dar care nu

---

[31] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia*, vol. 2, trad. Dumitru Stăniloae (București: Harisma, 1993), II, § 60.

[32] Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu*, II, § 73 (subl. m., N. T.)

anulează rolul gândirii, așa cum teologia apofatică nu anulează teologia catafatică, pentru că, după cum atenționa Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, nimeni nu trebuie să considere „că negațiile sunt opuse afirmațiilor”.[33]

În al doilea rând, este problematică afirmația lui Michel Henry că Tatăl, ca Viață, „se auto-naște”: „…auto-nașterea Tatălui implică în ea nașterea Fiului și face una cu El. Sau încă: nașterea Fiului constă în auto-nașterea Tatălui și face una cu El.”[34] „Auto-nașterea Tatălui” este, din perspectiva teologiei dogmatice și a Tradiției Bisericii, prea mult spus, de vreme ce dogma Treimii afirmă că Tatăl este nenăscut, Fiul – născut, iar Duhul – purces.

În al treilea rând, ideea vieții care se „auto-încearcă”, de esență hegeliană, atunci când este aplicată și lui Dumnezeu poate avea consecința de a-I diminua atotștiința. Dumnezeu nu are nevoie de auto-încercare pentru a ști, nu are de a face cu spiritul hegelian care din în sine, se pune pentru sine, devenind natură, pentru a se întoarce la sine îmbogățit. Un Dumnezeu care are nevoie de auto-încercare este un zeu lipsit de atotștiință și, în definitiv, un idol al gândirii.

În al patrulea rând, termenul de „auto-afectare”, aplicat lui Dumnezeu, pare la rândul lui problematic. De data aceasta, dacă îl citim în conexiune cu cel al Arhi-pasibilității Sfintei Treimi, problema ar putea fi surmontată, cel puțin în cazul anumitor contexte: „Dar pentru că Arhi-inteligibilitatea e o Arhi-pasibilitate – Arhi-pasibilitate în care Dumnezeu se iubește veșnic El Însuși în iubirea infinită a Cuvântului [*Verbe*]…”[35] Am putea interpreta deci că Arhi-pasibilitatea este iubire intratreimică, iar nu opusul impasibilității lui Dumnezeu, pe care Tradiția Bisericii o afirmă. Și, într-adevăr, într-un alt text, atunci când vorbește despre misterul nașterii Fiilor lui Dumnezeu la Viața adevărată și despre auto-afectarea eternă a lui Dumnezeu, Michel Henry afirmă că, „în limbaj teologic”, auto-afectarea se poate traduce prin „bucuria veșnică a lui Dumnezeu”.[36] În plus, Părintele Ioan I. Ică jr recunoaște că este vorba despre „Arhi-pasibilitatea trinitară în care se iubesc veșnic Viața și Cuvântul său”.[37]

---

[33] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre teologia mistică*, în *Opere complete*, trad. Dumitru Stăniloae (București: Paideia, 1996), 247.

[34] Henry, *Eu sunt Adevărul*, 106.

[35] Henry, *Întrupare*, 366.

[36] Henry, „Cuvânt și religie”, 136.

[37] Ică jr, „Michel Henry sau regândirea fenomenologică a trupului și a În-trupării”, 19.

4. Concluzii

Prin noutatea ei, fenomenologia vieții, edificată de Michel Henry în dialog cu teologia, rămâne o provocare pentru ambele câmpuri, teologie și fenomenologie deopotrivă. Propunând o răsturnare a fenomenologiei lui Husserl și Heidegger, Michel Henry avansează prin fenomenologia sa până la descoperirea Vieții aduse de Fiul lui Dumnezeu oamenilor. Adevărul creștinismului depășește, în opinia lui, ontologia greacă și se propune ca o mai bună paradigmă pentru teologia experienței și viețuirii creștine. Antitetică, fenomenologia lui Michel Henry este o filosofie în care Viața se opune lumii, așa cum interioritatea și imanența „impresiei" se opun exteriorității și intenționalității extatice. Ivită în cadrele fenomenologiei, gândirea lui Michel Henry constituie o apologie a adevărului creștin în fața umanismelor și ideologiilor ateiste și reușește, într-o cultură atât de refractară la creștinism, să readucă în prim-plan măreția și fascinația chemării la Viața cea adevărată, pe care Dumnezeu Însuși o rostește, prin Cuvântul Său întrupat, către toți oamenii.

În context pandemic, fenomenologia lui Michel Henry ne vorbește despre măreția acestei vieți a lui Dumnezeu adusă oamenilor, menită să vindece spaima legată de pierderea vieții biologice și să hrănească speranța vindecării, având o funcție indiscutabil terapeutică, cel puțin la nivel sufletesc. Însă ar fi prea puțin dacă am afirma că viața duhovnicească are doar un rol vindecător, nici el întotdeauna evident; dar nu ar fi prea mult să spunem că fără această viață adevărată, orizontul vieții noastre biologice rămâne insignifiant, fie că vom învinge sau nu boala și amenințarea ei. Viața este la măsura omului, dar viața adevărată este la măsura incomensurabilă a lui Dumnezeu. Oricât de cumplită ar fi pandemia, asemenea situațiilor de criză existențială, ea ar putea să ne ajute în trăirea adevărului, ar putea constitui asceza și smerenia noastră, în vederea unei tot mai depline experieri a adevăratei Vieți, adusă de cel care a afirmat despre Sine: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața" (In 14, 6). Antiteza pe care fenomenologia lui Michel Henry o face între viața biologică și Viața lui Dumnezeu nu este menită să arunce în uitare importanța vieții noastre pe acest pământ, mai ales în fața amenințărilor evidente; dar subliniază, cu toată tăria, necesitatea

auzirii chemării adevăratei Vieți. Or căutarea acestei Vieți dumnezeiești poate să irumpă și să crească în intensitate tocmai în context pandemic, dat fiind că problema asupra adevărului vieții noastre se pune acum cu mai multă acuitate.

Părintele Constantin Galeriu
și provocările unei „pastorații autonome" în mediul virtual. Contemporan cu tinerii pe care nu i-a cunoscut

Pr. Lect. Univ. Dr. Liviu VIDICAN-MANCI
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Sociologul și filosoful Jean Staune atrăgea atenția în lucrarea *Les clés du Futur*, că astfel de revoluții, cum este apariția internetului și dezvoltarea canalelor de socializare, apar o dată la cinci secole[1]. Descoperirea energiei electrice, a radioului, a televiziunii și, în ultima jumătate de secol, a internetului au produs schimbări în mai toate sectoarele societății. Cu siguranță, comunicarea a avut de suferit cele mai puternice șocuri, fie că vorbim de mesajul politic, fie de cel educațional și religios.[2] În același timp, studierea și gândirea unor strategii de comunicare adaptate vitezei de propagare impuse de noile tehnologii a fost preocuparea tuturor segmentelor sociale care au dorit să nu piardă ritmul impus.

Bisericile nu au rămas neutre, dacă vine vorba de implicare, mulțimea emisiunilor și a paginilor web fiind una din dovezi, cel puțin la nivel practic. În cazul Bisericii Romano-Catolice, care ratase în istorie dezbateri importante, din pricina conservatorismului exagerat, cum a fost și revoluția copernicană, deci, o Biserică educată și prin greșeli, s-a implicat conceptual, teoretic, încă din zorii inventării Radioului și a Cinematografului. Cu privire la tema ce ne preocupă, în 2002, „Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali" a dat publicității două documente extrem de importante pentru înțelegerea

---

1 JEAN STAUNE, *Les clés du Futur. Réinvinter ensemble la société, l'économie et la science*, préface de Jacques Attali, Plon, Paris, 2015, p. 98.

2 MARSHALL MCLUCHAN, *Galaxia Gutenberg. Scrieri esențiale*, Antologie și cuvânt înainte Eric McLuhan și Franck Zingrone, ediția a III-a, traducere din limba engleză Mihai Moroiu, Nemira, 2015.

raportării lumii creștine la tehnologie în general și la internet în special: „La Chiesa e Internet” și „Etica in Internet” [3].

Biserica Ortodoxă a organizat, e drept, cu o oarecare întârziere, două conferințe internaționale (2015, Atena și 2018, Creta), pentru a defini raportul dintre Biserică și Mediul Digital, dintre modul clasic de a face pastorație și cel modern, semn că de această provocare nu se mai poate face abstracție[4]. Cu toate acestea, documentele oficiale, fie ele chiar locale, care să reglementeze relația creștinului ortodox cu internetul încă se lasă așteptate[5].

În acest context se încadrează și demersul nostru de a ilustra prezența și receptarea propovăduirii părintelui profesor Constantin Galeriu în mediul virtual. Analiza este cu atât mai importantă cu cât, prin aceste mijloace tehnice, părintele devine contemporan cu toți cei care n-au avut ocazia să-l cunoască, și aici vorbim de cei supranumiți „digital natives”[6], dar nu numai. Importanța acestei cercetări rezultă și din observarea unei alte realități, conform ultimelor statistici, peste 15 milioane de români sunt conectați la internet, iar, dintre utilizatorii de social media, mai bine de 91% utilizează Facebook[7]. Totodată, rămânând încă la cifre, mai bine de 4 milioane de români trăiesc dincolo de hotarele țării, iar aceștia țin legătura cu țara, cu socialul, politicul și religiosul, tot prin rețeaua globală, internet[8]. Și, ca o ultimă mențiune tehnică, viteza de circulație a datelor în rețeaua de internet din România este una dintre cele mai rapide din lume, fapt ce încurajează o utilizare tot mai consistentă[9].

---

3 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html: accesat 27 septembrie 2018.

4 Concluziile celor două conferințe pot fi lecturate la aceste două adrese: http://dmopc.org/?p=2167 și http://dmopc.org/?p=2170, ambele accesate în 8 februarie 2019.

5 O fericită excepție este documentul OCA, care nu e altceva decât un ghid destinat preoților pentru a utiliza cât mai responsabil mediul digital, Social Media Guidelines for Clergy and Lay Leaders, in https://oca.org/news/headline-news/holy-synod-issues-updated-social-media-guidelines, 9 februarie 2019.

6 O lectură importantă asupra generației numită „digitală” este și: ALEXIEI DINGLI, DYLAN SEYCHELL, *The New Digital Natives. Cutting the Chord*, Springer, New York, 2015.

7 http://gs.statcounter.com/social-media-stats/all/romania, accesat 26 februarie 2019.

8 MANUEL CASTELLS, The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001, p. 3.

9 http://www.internetlivestats.com/internet-users/romania/, accesat 9 septembrie 2018; totuși aceste date se opresc la 2016. Centrul ce cercetare statistică Statista a publicat o situație a conexiunilor internet ale gospodăriilor din România între 2007 – 2018. Creșterea a fost de la 22% la 81%. Saltul este uriaș, iar potențialul a crescut exponențial. Mai multe detalii: https://www.statista.com/statistics/377760/household-internet-access-in-romania/, accesat 10

În acest studiu, spicuind elemente din ceea ce înseamnă „triangulation methodology”[10], vom urmări stimularea interesului pentru cuvântările părintelui Galeriu. Cum se va întâmpla acest lucru? Pe de o parte, ne vom raporta la strategiile administratorilor de situri și social media de promovare a activității predicatoriale a mult iubitului părinte, iar, pe de altă parte, la răspunsul consumatorilor la tipul de conținut care le este oferit. Toate acestea vor fi posibile după ce vom face o trecere în revistă a canalelor utilizate pentru popularizarea teologului bucureștean. Nu în ultimul rând, ne interesează și să identificăm maniera în care părintele profesor este asumat în mediul virtual de canalele oficiale ale Bisericii Ortodoxe Române, referindu-ne aici la: Patriarhie, Mitropolii, Episcopii. La toate acestea se adaugă, ca o notă comună, calitatea de care are parte promovarea părintelui în mediul on-line.

Rezumând în ton de interogație demersul nostru, ridicăm următoarele întrebări de parcurs: „Sub ce forme este prezent profilul părintelui Galeriu în mediul virtual? Care sunt cu preponderență canalele digitale unde-l găsim? Ce loc ocupă în preferința auditoriului? Ce tip de comentarii generează? Ce ar trebui făcut ca receptarea lui să fie una mai eficientă și de impact mai mare? Iar aceste întrebări, cu riscul de a ne repeta, au rolul de a ne ajuta să detectăm, cât mai corect posibil, unde ne aflăm în acest moment vizavi de cultivarea memoriei unuia dintre cei mai importanți teologi și predicatori ai perioadei comuniste și postdecembriste.

Studiul se dorește mai degrabă o deschidere spre o reflectare mai serioasă asupra modului de acceptare din partea noastră a prezenței personalităților duhovnicești în mediul virtual. De asemenea, ne propunem și să oferim posibile soluții în vederea creșterii calității materialelor care-l privesc direct pe părintele Constantin Galeriu[11], și aceasta numai în cazul în care contextul o va impune.

ianuarie 2019; după datele Eurostat, procentul de acoperire cu internet al gospodăriilor din România, în iunie 2018, era de 76%, sensibil diferit de datele oferite de Statista, https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Digital_economy_and_society_statistics_-_households_and_individuals, accesat 8 februarie 2019.

[10] Una dintre cele mai importante lucrări pe tema mixului metodologic în cercetare este: SABINA YEASMIN, KHAN FERDOUSOUR RAHMAN, „Triangulation Research Method as The Tool of Social Science Research”, in *BUP Journal*, n°1 (September 2012), pp. 154-163.

[11] https://parintelegaleriu.ro/noutati.html, 9 noiembrie 2018, reaccesat 23 septembrie 2021.

1. „Părintele Galeriu”, cuvânt cheie în motorul de căutare Google

Chiar dacă ne dorim să studiem impactul unei persoane în mediul virtual, prima condiție ca acest lucru să fie posibil este ca acea persoană să fie prezentă. În acest segment al studiului vom interoga „orthosfera” și vom căuta, prin comparație, câteva nume sonore al teologiei românești. La un simplu „search” pe motorul de căutare Google, vom observa că numele Constantin Galeriu[12] are nu mai puțin de 72.000 de rezultate, Mihail Bulacu 12.000[13], Dumitru Belu 20.900[14] în timp ce părintele Dumitru Călugăr 174.000[15], Ilie Cleopa 270.000, Arsenie Papacioc 234.000[16]. În ceea ce privește prezența video, avem 4.100 de rezultate pentru Constantin Galeriu, 33.300 pentru Ilie Cleopa[17], 31.100 pentru Pr. Arsenie Papacioc[18], și Dumitru Stăniloae 10.700[19]. În ce-i

---

12 https://www.google.ro/search?safe=active&rlz=1C5CHFA_enRO738RO738&ei=Js7MW-f3HdCZkwXz76yQBw&q=p%C4%83rintele+constantin+galeriu&oq=p%C4%83rintele+constantin+galeriu&gs_l=psy-ab.3..0.8863.12023.0.12326.14.13.1.0.0.0.277.1533.0j10j1.11.0....0...1.1.64.psy-ab..2.11.1424...0i30k1j0i7i30k1j0i13k1j0i8i7i30k1j0i13i30k1.0.pbQX4CpdvhY, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

13 https://www.google.ro/search?safe=active&rlz=1C5CHFA_enRO738RO738&q=MIhail+Bulacu&spell=1&sa=X&ved=0ahUKEwi1m5q_nZjeAhWMqaQKHfAIBYIQBQgoKAA&biw=1195&bih=1361&dpr=2, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

14 https://www.google.ro/search?safe=active&rlz=1C5CHFA_enRO738RO738&biw=1195&bih=1361&ei=f87MW6XxGeOBi-gPxM-g0AE&q=p%C4%83rintele+Dumitru+Belu&oq=p%C4%83rintele+Dumitru+Belu&gs_l=psy-ab.3...10363.11802.0.12117.10.7.0.0.0.0.333.610.2-1j1.2.0....0...1.1.64.psy-ab..10.0.0....0.bBP_MirhWqk, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

15 https://www.google.ro/search?safe=active&rlz=1C5CHFA_enRO738RO738&biw=1195&bih=1361&ei=jM7MW9qKCazisAfBnpTYDw&q=p%C4%83rintele+Dumitru+C%C4%83lug%C4%83r&oq=p%C4%83rintele+Dumitru+C%C4%83lug%C4%83r&gs_l=psy-ab.3..33i160k1.15915.18355.0.18963.15.10.0.0.0.0.433.1205.2-3j0j1.4.0....0...1.1.64.psy-ab..11.4.1205...0i22i30k1.0.TArHFdDnKXw, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

16 https://www.google.com/search?q=Arsenie+Papacioc&source=lnms&sa=X&ved=0ahUKEwis8an7z8beAhWFK1AKHcWIAJIQ_AUICSgA&biw=1220&bih=1361&dpr=2, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

17 https://www.google.com/search?q=Ilie+Cleopa&source=lnms&tbm=vid&sa=X&ved=0ahUKEwjnnvHTz8beAhULU1AKHUliB2sQ_AUIDygC&biw=1220&bih=1361, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

18 https://www.google.com/search?q=Arsenie+Papacioc&source=lnms&tbm=vid&sa=X&ved=0ahUKEwjD08T8z8beAhXFI1AKHfY7AW4Q_AUIDygC&biw=1220&bih=1361, accesat 9 noiembrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

19 https://www.google.com/search?q=dumitru+st%C4%83niloae&source=lnms&tbm=vid&sa=X&ved=0ahUKEwj_g7eh0cbeAhXMa1AKHYNYB4MQ_AUIDygC&biw=1220&bih=1361, accesat 9 noiembrie 2018, reaccesat pe 23 septembrie 2021.

privește pe clasicii noștri Dumitru Belu și Mihail Bulacu, nu au avut parte de înregistrări video care să fie publicate, prin urmare nu sunt rezultate.

Trebuie să înțelegem, pe de altă parte, că aceste cifre au o dinamică aparte, anume că ele nu se vor diminua pe viitor, decât dacă acuratețea motoarelor de căutare va fi augmentată, iar rezultatele oferite acum ar fi inexacte. Dar, credem noi, mai importantă decât creșterea cifrelor care vor însemna mai multe pagini web, mai multe imagini, mai multe videoclipuri, mai multe citări ș.a.m.d., va fi calitatea conținutului de la celălalt „capăt de pod”.

Primul lucru pe care-l observăm atunci când căutăm numele părintelui Galeriu este că informațiile ne vin din mai multe medii. Situl care îl promovează, dintre siturile instituționale și care ne este dat pe prima pagină (aspect important de precizat, pentru că majoritatea internauților nu caută informații despre subiectul de interes și pe pagina a 2-a), era până în 2018 doxologia.ro, site ce aparține Mitropoliei Moldovei, și era pe locul 4, după wikipedia, fericițiceiprigoniți.net și creștinortodox.ro, situri private după cum bine știm, dar în 2021 basilica.ro ocupă locul 4 și 5, în timp ce doxologia.ro a căzut pe 6. Acestea sunt urmate de ceruldinnoi.ro, autori.citatepedia.ro, familiaortodoxă.ro, cuvântul-ortodox.ro, marturisitorii.ro. Deci, o îmbunătățire înregistrată în ultimul timp, vizavi de promovarea părintelui Galeriu pe siturile oficiale ale Bisericii. În același timp, topul este ocupat de inițiativele private.

Părintele are și un site dedicat, extrem de valoros și care este promovat chiar de administratorul paginii de Facebook, am presupune noi, aceeași persoană. Până în data de 8 noiembrie 2018, era un site învechit, pe care eram pregătiți să-l indicăm depășit pentru timpurile actuale, ba chiar să-l considerăm nedemn de memoria ilustrului profesor. Pe 9 noiembrie 2018 a fost înveșmântat în haine noi și părintele are un site cu interfață mult mai prietenoasă care s-a păstrat și în 2021 la fel. Cuvântările sale sunt indexate și pot fi audiate, iar unele din înregistrări chiar vizionate. Acesta este un avantaj evident, întrucât împlinește un cumul de itemi misionari, atât de importanți pentru mediul on-line.

2. Părintele Constantin Galeriu în „lumea” Facebook

Prezența pe Facebook nu ține de personalitate, ține de o modă a comunicării din ultimul deceniu. Prin urmare, pe Facebook vom întâlni de la comunicatele unor instituții, cum sunt ale Președintelui României, sau ale

Papei Francisc în lumea Catolică, până la filipicele unor oameni de presă sau simpli utilizatori împotriva uneia sau alteia dintre entitățile statului (recte oameni politici, ierarhi ai Bisericii etc). La cei aproximativ 9 milioane de utilizatori de Facebook, câți are România în acest moment, ne putem imagina, fără probleme, că avem cel mai puternic canal de transmitere al informației din acest moment. Prin urmare, o personalitate ca cea a părintelui Galeriu, chiar dacă e plecat la cele veșnice, nu se putea să nu fie parte din acest tip de misiune[20]. Dar, să urmărim împreună calitatea acestui profil și în ce măsură face cinste memoriei părintelui.

În fapt, nu e vorba doar de un profil, ci de două. După cum urmează:

1. Părintele Galeriu, @ParinteleGaleriu[21]. Pagina este realizată de un admirator cu intenția de a promova imaginea părintelui. A fost creată în 4 februarie 2014 și ni se spune că nu a fost niciodată modificată titulatura. Această pagină are în momentul redactării prezentului studiu, 10.912 de persoane care o apreciază și 10.903 care o urmăresc. De aici ni se face doar o trimitere la pagina http://parintelegaleriu.ro, fără să fie dat o adresă de contact, ca în cazul celui semnalat mai sus. O altă trăsătură a paginii este că invită la interactivitate și oferă posibilitatea utilizatorilor să posteze amintiri și poze despre părintele. Așa se face că avem câteva amintiri prețioase din partea academicianului Basarab Nicolescu. De asemenea, ne atrage atenția și colajul foto realizat de administratorul paginii @ParinteleArsenieBoca, care a generat 202 comentarii și 1674 de distribuiri[22], deci a contribuit la promovarea imaginii părintelui și la o cunoaștere mai bună a acestuia.
2. Cel de-al doilea profil este „Părintele Constantin Galeriu", @ParinteleConstantinGaleriu[23]. Pagina a fost creată pe 28 februarie 2014. În primul rând, constatăm că nu părintele este principalul scop al paginii, ci promovarea de conținut religios, cvasi-ortodox, de pe unele

---

[20] LIVIU VIDICAN-MANCI, „Facebook – un nou instrument în misiunea Bisericii?" în *Renașterea*, mai (2012), p. 7.

[21] https://www.facebook.com/pg/ParinteleGaleriu/community/?ref=page_internal, accesat 9 noiembrie 2018.

[22] https://www.facebook.com/ArsenieBocaSfArdealului/photos/pppbo.641293142574821/1693055547624991/?type=3&theater,

[23] https://www.facebook.com/ParinteleConstantinGaleriu/, accesat 9 noiembrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

pagini necunoscute într-un chip spectacular. Contactul spre administrator este contact@rol.ro, iar dacă vom căuta ce înseamnă rol.ro vom găsi că este un portal web din România, lansat în 1998 și este deținut de compania independentă ROL Online Network. Reprezintă o rețea de peste 40 de situri tematice și avea în 2010 un trafic de 1.500.000 de vizitatori unici[24]. În ce privește pagina părintelui, observăm că 6.180 o apreciază, respectiv 6.179 o urmăresc, deci primesc știri în timp real.

3. Părintele Constantin Galeriu pe platforma YouTube

Mergând acum mai adânc în lumea virtuală, unde nota dominantă este auditiv și vizual, vom căuta cele mai populare 10 înregistrări cu sau despre părintele Galeriu[25].

După cum am reușit să filtrăm rezultatele YouTube, am avut parte de aceste rezultate: *1. Părintele Galeriu – Iisus ne spune ... (canal Sorinel Balan)*[26]*; 2. Părintele Constantin Galeriu – interviu din 1992 (canal Iulia Brezeanu); 3. Părintele Galeriu – (canal Sorinel Balan, încărcat 9.12.2006 cu acces la comentarii); 4. Părintele Galeriu – (canal vrancea atlastv)*[27]*; 5. Părintele Galeriu partea I – documentar Trinitas – (canal Documentare Ortodoxe)*[28]*; 6. Mărturii: dna Argentina Galeriu, soția Părintelui Galeriu, Universul Credinței, TVR 1 (canal Istorie Religie Civilizații TVR Romania)*[29]*; 7. Pr. Galeriu, Plăcerile lumii și bucuriile harului divin – înreg.12.11.1998 (canal Ionut Soare, încărcat 5 apr.2011); 8. Părintele Constantin Galeriu – Predica la Sfântul Silvestru (canal Iulia Brezeanu, 21 feb.2012)*[30]*; 9. Părintele Constantin*

---

[24] https://ro.wikipedia.org/wiki/ROL.ro, accesat 9 noiembrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[25] https://www.youtube.com/results?search_query=constantin+galeriu&sp=CAM%253D, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[26] https://www.youtube.com/watch?v=3o5goyEKuKo, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[27] https://www.youtube.com/watch?v=DR9GxlwNGPA, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[28] https://www.youtube.com/watch?v=QW1L2yrZFYk, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[29] https://www.youtube.com/watch?v=BXg-PE0ZlMY, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[30] https://www.youtube.com/watch?v=no0GfGNF6LA, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

Galeriu, Universul Credinței, TVR 1 (canal Istorie Religie Civilizații TVR Romania)[31]*; 10. Viața Părintelui Constantin Galeriu (canal Anton Marin, 22 ian. 2014)*[32].

Raportat la Personalitatea Părintelui Galeriu și la impactul său în mediul real, adică efectul pe care l-a avut propovăduirea sa pe când încă era în viață, vom sublinia că vizualizările în mediul virtual, în digital, sunt destul de slabe. Poate veți zice că 18 K este mult sau, poate, vă veți întreba care este motivul pentru care receptarea este sub așteptările noastre?

Răspunsul este dat de inadecvarea tehnică a majorității materialelor disponibile cu și despre părintele profesor. O variantă utilă ar fi ceea ce s-a încercat prin canalul dedicat special părintelui, dar care, din lipsa unei strategii de popularizare, este aproape fără impact. Pe acest canal vom găsi prelucrări audio video de o calitate bună. A face dintr-o înregistrare de 1 oră de exemplu, mai multe episoade care să nu depășească 10 minute, are un efect mai puternic decât de a le posta pur și simplu, așa cum au fost ele culese. Efortul ar fi cu atât mai valoros cu cât profunzimea discursului teologic al părintelui Galeriu ar ajunge mai ușor și la tinerele generații.

4. Părintele Constantin Galeriu, subiect de „meme"

„Internet memes"[33] sunt o modalitate de transmitere a informației eronat sau corect, funcție de alegerea generatorului de „meme", în formule scurte, percutate, cu imagini și text, cu imagini animate (GIF) sau scurte video. Sunt extraordinar de apreciate, datorită vitezei cu care se răspândesc și penetrează diferite medii. Și în cazul părintelui Galeriu avem o serie de „Christian memes", ceea ce vom numi „meme-*uri* creștine" care se răspândesc în social media. Sunt un fel de cărți poștale digitale, unde o personalitate sau un concept sunt preluate și prelucrate cu scopul de a populariza o anumită idee. Acestea au un mare succes atât la cei tineri, cât și la adulți.

---

[31] https://www.youtube.com/watch?v=GCyKTFqUrwY, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[32] https://www.youtube.com/watch?v=2OvPd_c9ceU, accesat 21 octombrie 2018, reaccesat 21 septembrie 2021.

[33] Termenul „meme" este consacrat de cunoscutul autor Richard Dawkins cu ocazia publicării în 1976 a cărții *The Selfish Gene,* ca o încercare de a explica modul în care informația se răspândește cultural. Dar, expresia „internet meme" a fost propusă de Mike Godwin în 1993.

Iată câteva exemple de „meme": „Sfințenia nu înseamnă să mergi pe ape, nu înseamnă să zbori prin văzduh, nu înseamnă să înviezi morții. Cea mai mare virtute a sfințeniei la care poate ajunge un om în zilele noastre este să se învieze pe sine, din propriile păcate"[34]. Pe pagina mamă, acesta a avut doar 204 reacții, 3 comentarii și 257 de distribuiri în 2018, iar în 2021, la revenirea asupra analizelor colectate, 204 reacții, 3 comentarii și 261 de distribuiri. Dacă vom calcula că „1 share" poate avea și 100 de vizualizări, un simplu calcul ne spune că a fost văzut de cel puțin 25700 de utilizatori, respectiv 26100. Să fie aceasta cea mai bună metodă de promovare a mesajului creștin. Cuvinte scurte, precum versetele biblice și de impact? N-am spune chiar cea mai bună metodă, dar am atenționa asupra avantajelor pe care le implică.

„Binele face puțin zgomot, iar zgomotul face puțin bine", e foarte interesantă reacția unuia dintre cei 5 care au comentat, „părinte, rar am văzut popă care să-mi placă, dar la dumneata, dacă mai trăiai, făceam ce n-am făcut niciodată, mă spovedeam!" Aici se poate măsura impactul cuvintelor părintelui Galeriu. E adevărat că reacția este una superficială, dar totuși, faptul că a trezit în sufletul celui care l-a vizualizat, dorința de a se apropia de scaunul spovedaniei, dovedește că părintele încă face misiune.

Înainte de a trece la concluzii, am dori să mai semnalăm faptul că cei care își doresc să asculte predicile părintelui, ucenicii s-au ocupat să le facă publice. La efortul acestora se adaugă și interesul unor situri ca ortodoxism.ro și creștinortodox.ro. Și în acest caz, din nefericire, multe dintre predici au o calitate slabă a înregistrării și sunt puțin agreabile auzului[35].

5. Concluzii

Concluziile pe care le putem trage, după acest scurt demers investigativ și raportate la întrebările de parcurs, pot fi schițate în rândurile următoare:

Din rezultatele motorului Google, este clar că memoria părintelui este cultivată deopotrivă de credincioși și Biserică, la nivel de instituție, dar domină,

---

[34] https://www.facebook.com/ParinteleGaleriu/photos/a.641666092537526/1024112994292832/?type=3&theater, accesat 9 noiembrie 2018.

[35] Galerie Audio ParinteleGaleriu.ro; Galerie Video ParinteleGaleriu.ro; http://www.ortodoxism.ro/Predici.shtml; https://www.crestinortodox.ro/cauta/galeriu; http://www.crestinortodox.ro/predici-audio-mp3//cauta:galeriu, accesate în perioada 10 septembrie – 9 noiembrie 2018.

indiscutabil, proiectele private. În cazul Părintelui Galeriu, acesta a reușit ca în viață, să aducă împreună clerul și laicatul, iar, din laicat, să facă unul activ și misionar. Dovada sunt eforturile depuse pentru menținerea trează a memoriei lui tocmai de acești credincioși mireni.

Totuși, credem că, pe lângă proiectele private, ar fi extrem de important ca la nivelul Patriarhiei, Mitropoliilor și Episcopiilor să se dezvolte proiecte digitale, în care marile personalități să fie aduse la un loc, și să aibă situri și canale dedicate. Aceasta ar ajuta pe cel care caută informații, pe de o parte să-l vadă pe teologul căutat într-o legătură, comuniune chiar, cu alți teologi ai secolului său, dar și să aibă garanția calității informației găsite. Garantarea calității și veridicității unei informații ține în mod categoric de instituția care girează sau nu pentru ea. Nu se poate să lăsăm aceste lucruri exclusiv la dispoziția unor inițiative private, inconsecvente de foarte multe ori, și fără o viziune misionară completă.

E important, de asemenea, de precizat, că toate siturile de promovare a imaginii părintelui Galeriu au rolul lor, fie el cât de mic. Acestea duc imaginea părintelui în nenumărate medii. Numai că acest aspect comportă și anumite neajunsuri. Faptul că multe dintre înregistrări sunt brute, neprelucrate tehnic, lungi ca durată, fără subtitrări acolo unde calitatea audio e slabă fac ca impactul să fie scăzut. Nu e suficient să postăm o informație, calitatea ei e la fel de importantă.

În ce privește prezența în Social Media, părintele are două pagini deschise. Ar fi indicat ca una dintre ele să fie asumată chiar de Biserică sau familie, să fie promovat doar ceea ce a spus și scris el și să nu devină o pagină cu miscelanea, care profită de numele lui, dar care lasă în umbră portofoliul impresionant de predici, cateheze, conferințe și cuvinte de suflet.

Nu în ultimul rând, considerăm că accesul prin mediul virtual la cuvântările părintelui Galeriu face ca el, chiar dacă a plecat, să rămână un actor viu în misiunea Bisericii în spațiul virtual, să fie contemporan cu cei care nu l-am întâlnit și cu generațiile ce încă nu s-au născut. Pentru a face cinste memoriei ilustrului predicator, e important să înțelegem că prezența sa în mediul virtual, clar mijlocită de noile mijloace și tehnologii, nu poate fi lăsată în seama amatorilor și se impune să fie preluată și dezvoltată de profesioniștii Bisericii.

What Ecclesiology for the Pandemic?
A Plea for a Trinitarian Model of the Church

PhD Viorel COMAN
Senior Postdoctoral Fellow of the Research Foundation–Flanders (FWO)
in the Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven

The COVID-19 pandemic is the defining global health crisis of our time, whose far-reaching social, economic, political, and religious consequences are yet to be fully faced and dealt with. What started as a local crisis in a province in China has rapidly spread all over the world, resulting in a still-unfolding chain of tragic events, including the loss of many lives and disruptions,[1] which for a time now have impacted and altered the way we live, interact, and travel. Despite severe worship restrictions all over the world, many Christian Churches, the Orthodox Church included,[2] while struggling to balance the

[1] So far, more than 2.5 million people lost their life due to the COVID-19 pandemic. I refer to data available on March 8, 2021. Source: worldmeters.info.

[2] Christian theologians and scholars have already started reflecting on the COVID-19 pandemic and its many implications from a Christian perspective. See, for example, N. T. Wright, *God and the Pandemic: A Christian Reflection on the Coronavirus and Its Aftermath* (London: SPCK, 2020); Petros Vassiliadis and George Demacopoulos (eds.), *The Church in a Period of Pandemic: Can the Present Pandemic Crisis Become Meaningful Storm for Renewal in Our Churches?* (Thessaloniki: CEMES and Fordham Publications, 2020); Walter Kasper and George Augustin (eds.), *Christsein und die Corona-Krise* (Ostfildern: Grünewald, 2020); Hans-Jürgen Feulner and Elias Haslwanter (eds), *Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19* (Aschendorff: Münster 2020); Nikos Kosmidis, "A Search for a Theology of Life: The Challenge of COVID-19 for Orthodox Ecclesiology and Religious Practices," *The Ecumenical Review* 72:4 (2020): 624-630; Vincent Evener, "Spirit and Truth: Reckoning with the Crises of Covid-19 for the Church," *Dialogue: A Journal of Theology* 59:3 (2020): 233-241; Helen Parish, "The Absence of Presence and the Presence of Absence: Social Distancing, Sacraments, and the Virtual Religious Community during the COVID-19 Pandemic," *Religions* 11:6 (2020): 1-13; Rhoderick John Suarez Abellanosa, "The Church as a Sacrament in a Time of Pandemic," *Studies in World Christianity* 26:3 (2020): 261-280; Andrew McGrowan, "Communion and Pandemic," *Journal of Anglican Studies* 18:1 (2020): 2-8; Brian Douglas, "'Virtual' Eucharists in a Time of COVID-19 Pandemic: Biblical, Theological and Constitutional Perspectives," *Journal of Anglican Studies* 18:2 (2020): 1-15. See also the thematic issue of *Communio Viatorum* 62:1 (2020).

spiritual needs of the faithful with their safety, responded to the pandemic with a wide range of admirable social actions performed outside Eucharistic celebrations: financial support for hospitals and elderly care homes, donations of medical supplies and equipment, care for the sick and most vulnerable within a community, for the poor and marginalized, charitable and hospitable works, prayers, etc. However, the picture cannot and must not be idealized, as there were also episodes of tension between church representatives and state authorities, especially when ecclesial communities were asked to close doors throughout the Easter season of 2020, and sanitary restrictions did not allow people to physically participate in the liturgy and partake the Eucharistic gifts.[3] Even though such issues need to be openly and honestly discussed by church representatives of Church and state, this article does not engage the question of whether Holy Communion could spread the virus or not, or whether the decision to close churches during the pandemic was good or bad, justified or not.[4] While acknowledging the importance of having these questions clarified, this article goes in a different – yet not totally unrelated – direction. It aims to answer other major theological and ecclesiological questions that came up in the context of the COVID-19 pandemic and worship restrictions: Where is the Church when the people of God cannot come together for the Eucharistic fellowship? Where is the Church when the faithful cannot partake the Eucharistic gifts? Where is the Church when the sacrament of the Eucharist is celebrated by the priest and cantor alone, without the physical presence of the other members of the Body of Christ?

These questions are not new, but the pandemic has increased the urgency of providing them with a coherent answer. In fact, behind these questions lies the much older conundrum of how to reconcile an ecclesiology centered on the Eucharist with a therapeutical or ascetical ecclesiology.[5] By

---

[3] Not to forget the many conspiracy theories promoted within certain Christian circles in the context of the current pandemic. Of course, Christian Churches as such are not responsible for the apocalyptic and alarming messages of some of its members or for their captivation with fake news, spread of disinformation, and siege mentality that sees everywhere oppression.

[4] Many Orthodox theologians and church representatives have responded to these questions in different and even opposing ways. For a detailed survey of the Orthodox practical considerations for celebrating and distributing the Eucharist in the age of the COVID-19 pandemic, see the book published by the French Orthodox theologian Jean-Claude Larchet, *Petite théologie pour les temps de pandémie* (Paris: Éditions des Syrtes, 2020), especially the subchapter titled 'Problèmes posés par la cuiller commune," 157-249.

[5] See Aristotle Papanikolaou, "Integrating the Ascetical and the Eucharistic: Current Challenges in Orthodox Ecclesiology," *International Journal for the Study of the Christian Church* 11:2-3 (2011): 173-187; Calinic Berger, "Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological

exploring such a theological dilemma in the context of the pandemic, the article argues that the Trinitarian model of the Church is much better equipped to provide a response to the above-mentioned set of questions than the Eucharistic model of the Church. Without excluding, undermining or minimizing the importance of the Eucharistic event in the life of ecclesial communities, the Trinitarian model of the Church offers a theological framework to fill in with ecclesiological content the manifestations of the Church outside its liturgical celebrations. These manifestations outside the Eucharistic and liturgical celebrations refer to charitable and social works practiced by Christians during the COVID-19 times, including the acts of self-isolation and quarantine. This article is written mainly for an Eastern Orthodox audience, but its relevance is hopefully trans-denominational.

1. Eucharistic Ecclesiology

Eucharistic ecclesiology is one of the dominant visions of the Church inside contemporary Orthodox theology, primarily due to the rediscovery of the intimate relationships between the Eucharist and the Church in the works of the Russian thinkers from the Parisian diaspora and their illustrious disciples: Sergius Bulgakov (1871-1944),[6] Georges Florovsky (1893-1979),[7]

Comparison of Stăniloae and Zizioulas," *St Vladimir's Theological Quarterly* 51:1 (2007): 23-70; and Lucian Turcescu, "Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?" in Lucian Turcescu (ed.), *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology* (Iași-Oxford-Palm Beach: The Center for Romanian Studies, 2002), 83-103. These two ecclesiological models have also been discussed by Viorel Coman in the context of the *filioque* debate. See his article "Different Orthodox Perspectives on the Ecclesiological Ramifications of the *Filioque*: Trinitarian Ecclesiology *versus* Eucharistic Ecclesiology," *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 58:1-4 (2017): 1-22.

[6] Sergius Bulgakov's ecclesiology emerges out of his constant emphasis on the profound relationship between the Church and Divine Sophia. In this sense, one can say that Bulgakov promotes a Sophiological ecclesiology. Nevertheless, the Eucharist plays also an important role in Bulgakov's theology and ecclesiology. He wrote an important trilogy of works dedicated to the Eucharistic sacrament of the Church: *The Eucharistic Dogma* (1930); *The Holy Grail* (1932), and *The Eucharistic Sacrifice* (1940). For the English translation of the first two short treatises, see Sergius Bulgakov, *The Holy Grail and the Eucharist*, trans. Boris Jakim (Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1997). The English translation of the last treatise is forthcoming: Sergius Bulgakov, *The Eucharistic Sacrifice*, trans. Mark Roosien (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2021).

[7] Georges Florovsky, "Corpus Mysticum: The Eucharist and Catholicity," *Church Service Society Annual* 9 (1936-1937): 38-46.

Nicholas Afanasiev (1893-1966),[8] Cyprian Kern (1899-1960),[9] and Alexander Schmemann (1821-1983).[10] Even though Eucharistic ecclesiology is connected primarily with the name of Nicholas Afanasiev, it was the Greek Orthodox metropolitan of Pergamon, John Zizioulas (b. 1931), who brought an unparalleled contribution to its subsequent development, by overcoming the limitations of the Russian theologian's model of the Church.[11] On the one hand, Zizioulas retained the main intuitions of Afanasiev's ecclesiology: the centrality of the Eucharist in the life of the Church and the emphasis on the ecclesiological fullness of each local church. For both Afanasiev and Zizioulas, the Church is where the Eucharist is celebrated, and where the Eucharist is celebrated there is the Church.[12] On the other hand, Zizioulas revised several aspects of Afanasiev's ecclesiology, as the metropolitan of Pergamon stressed the importance of doctrine in relation to the Eucharistic event, the role of

---

8 Nicholas Afanasiev, "L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes," *Irénikon* 38 (1965): 337-339; *Idem*, "Una Sancta," *Irénikon* 36 (1963): 436-475; *Idem*, "L'Église qui préside dans l'amour," in Nicholas Afanassieff et al. (eds.), *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe* (Neuchâtel-Paris: Delchaux de Niestlé, 1960), 57-100; *Idem*, "La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie," *Istina* 4 (1957): 401-420; *Idem*, "Le Sacrement de l'assemblée," *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 4 (1956): 200-213.

9 Cyprian Kern, *Evharistia* (Paris: YMCA Press, 1947).

10 Alexander Schmemann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987).

11 John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985). Zizioulas' Being as Communion is one of the most important books that have been published in Eastern Orthodox Christianity over the past century.

12 For a detailed analysis of the Eucharistic ecclesiology of Nicholas Afanasiev and John Zizioulas, see Christophe D'Aloisio, *Institutions ecclésiales et ministères chez Nicholas Afanassieff*, Collection 'Religio' (Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2020); Anastacia Wooden, *The Limits of the Church: The Ecclesiological Project of Nicolas Afanasiev*, Unpublished doctoral dissertation (Washington, DC: Catholic University of America, 2019); *Idem*, "The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanasiev and its Ecumenical Significance: A New Perspective," *Journal of Ecumenical Studies* 45:4 (2010): 543-560; Victor Alexandrov, "Nicholas Afanasiev's Ecclesiology and Some of Its Orthodox Critics," *Sobornost* 31:2 (2009): 45-68; Ștefăniță Barbu, "Charism, Law and Spirit in Eucharistic Ecclesiology: New Perspectives on Nikolai Afanasiev's Sources," *Sobornost* 31:2 (2009): 19-43; Richard Gaillardetz, "The Eucharistic Ecclesiology of Nicholas Afanasiev: Prospects and Challenges for Contemporary Ecumenical Dialogue," *Diakonia* 27 (1994): 18-44; Michel Kaszowski, "Les sources de l'ecclésiologie eucharistiques du P. Nicolas Afanassieff," *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 52 (1976): 231-243; Edmund M. Hussey, "Nicholas Afanasiev's Eucharistic Ecclesiology: A Roman Catholic Viewpoint," *Journal of Ecumenical Studies* 12:2 (1975): 235-254.

bishop as principle of ecclesial unity, as well as the connection between the local church and the universal Church.[13] In the Roman Catholic world, Eucharistic ecclesiology is associated mainly with Henri de Lubac (1896-1991).[14] As Cyril Hovorun rightly emphasized, Henri de Lubac is "one of the founding fathers of Eucharistic ecclesiology"[15] in Catholic theology. His ecclesiological project was taken up by Louis Bouyer (1913-2004)[16] and several other Catholic theologians, and left an indelible mark on the documents of the Second Vatican Council,[17] which explored the nature of the Church in light of the Eucharistic mystery in order to replace the post-Tridentine Catholic ecclesiology, very much dominated by juridical concerns, uniformity, and institutionalism. While it is true that Eucharistic ecclesiology was fully developed by theologians of the twentieth century, it is also true that its foundation is deeply rooted in the Bible and patristic sources, as the connection between the Eucharist and the Church was strongly emphasized by the Greek and Latin Fathers of the Church, especially by St Ignatius of Antioch in the second century.

The core idea of this ecclesiological model that stresses the centrality of the Eucharist is the following: "It is the Eucharist that makes the Church, for the Church is, in its essence, its eucharistic assembly, gathered together, under the bishop, to proclaim Christ's death and rejoice in his risen presence with his

[13] Viorel Coman, *Dumitru Stăniloae's Trinitarian Ecclesiology: Orthodoxy and the Filioque* (Lanham-Boulder-New York-London: Fortress Academic/Lexington Books, 2019), 236-240. See also the excellent article of Radu Bordeianu, "Orthodox-Catholic Dialogue: Retrieving Eucharistic Ecclesiology," *Journal of Ecumenical Studies* 44:2 (2009): 239-265.

[14] Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. Essai sur l'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique* (Paris: Aubier, 1944). English translation: Henri de Lubac, *Coprus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages. Historical Survey*, trans. Gemma Simmonds, Richard Price, and Christopher Stephens (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2007).

[15] Cyril Hovorun, *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness* (New York, NY: Palgrave MacMillan, 2015), 111.

[16] Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Paris: Desclée, 1966); English translation: Louis Bouyer, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1970).

[17] "Really sharing in the body of the Lord in the breaking of the Eucharistic bread, we are taken up into communion with him and with one another. 'Because the bread is one, we, though many, are one body, all of us who partake of the one bread' (1 Cor 10:17). In this way all of us are made members of his body (cf. 1 Cor 12:27), 'but severally members one of another' (Rom 12:4). As all the members of the human body, though they are many, form one body, so also are the faithful in Christ (cf. 1 Cor 12:12)' – *Lumen Gentium,* Chapter I, § 6.

people."[18] Besides, "in each Eucharistic assembly or event, the whole Church is present […] The whole church is instantiated in the celebration of the Eucharist by the local community under the bishop."[19] Even though there might be varieties of Eucharistic ecclesiological approaches, depending on the emphasis and concern of each theologian, they all subscribe – with varying degrees of nuance – to a series of shared fundamental principles. At the cost of blurring the details, these principles can be systematized as a result of broader consensus.

The Eucharist as the constitutive event of the Church's being. The Eucharistic liturgy stands at the center of the Church's life to the extent that the assembly of faithful gathered under its bishop to celebrate the Eucharist is the visible expression of the Church and its constitutive and determinative event. In other words, the Eucharist makes the Church, and the Church makes the Eucharist.[20] The Eucharist is at the very core of the Church's life and gives to the Church its true identity and orientation. The Church expresses itself fully, entirely, and plenary in the Eucharistic gathering.

The Eucharist community as the fullness of the Church of God. The celebration of the Eucharist by the local community under its canonical bishop embodies the fullness and plenitude of the Church of Christ. Differently said, each local church that celebrates the Eucharist under the bishop is the *Una Sancta*, for it receives the entire gift of salvation. Whereas Afanasiev's theology seems to suggest that each local church could, independently of other local churches, be the "one, holy, catholic, and apostolic Church,"[21] Zizioulas avoids such a radical localism and ghettoization by claiming that each local church is the *Una Sancta* as long as it remains in communion with all the other churches and the Church universal.[22]

---

18 Andrew Louth, *Modern Orthodox Thinkers: From the* Philokalia *to the Present* (London: SPCK, 2015), 221.

19 Louth, *Modern Orthodox Thinkers*, 221.

20 See Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Edinburgh: T&T Clark, 1993).

21 Nicholas Afanasiev, "The Church Which Presides in Love," in John Meyendorff et al. (eds.), *The Primacy of Peter*, The Library of Orthodox Theology, 1 (London: The Faith Press, 1963), 73. This is the English translation of Afanasiev' article "L'Église qui préside dans l'amour" [see footnote no. 8].

22 John Zizioulas, "The Church as Communion," *St Vladimir's Theological Quarterly* 38:1 (1994): 10. See also Coman, *Dumitru Stăniloae's Trinitarian Ecclesiology*, 236-240.

The Eucharist as the distinctive empirical sign of the Church. The Eucharistic gathering under the bishop is "the distinctive empirical sign"[23] of the Church of Christ, because all those who participate in the Eucharistic assembly belong to the Church. Consequently, very often Eucharistic ecclesiologists are tempted to identify the actual limits of the Church with the limits of the Eucharistic gathering.[24] The Eucharistic assembly is, therefore, portrayed by Eucharistic ecclesiologists as the principle of the unity of the Church, even though the unifying role of episcopal ministry within the Church is also brought to the fore by some of them, especially by Zizioulas,[25] who also emphasizes the need of doctrinal unity (orthodoxy of faith) in the Church.

The Eucharistic community as a symphony of charisms. The Eucharistic gathering is the coming together of the people of God, clergy and laity alike. One of the fundamental axioms of Eucharistic ecclesiology is that there is no divide between the ministry of clergy and the ministry of lay people in the Church. Their different ministries within the Eucharistic community are the expression of a purely liturgical diversity of charisms; they do not refer to an ontological separation between clergy and laity. All charisms are co-dependent and none of them, on their own, manifest the Church.[26]

As Nikolaos Loudovikos pointed out, the development of the doctrine of the Church in light of the Eucharistic event constituted "the most important moment in Orthodox ecclesiological self-awareness."[27] In fact, unlike Afanasiev's vision of the Church, which needed subsequent developments and qualifications, Zizioulas' ecclesiology broadened the Eastern Christian

---

23 Afanasiev, "Una Sancta," 453.

24 Afanasiev, "Una Sancta," 453.

25 John Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, trans. Elisabeth Theokritoff (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001), 116. See also Dumitru Stăniloae, "Biserica Universală și Sobornicească [The Universal and Catholic Church]," *Ortodoxia* 18:2 (1966): 167-198.

26 See Nicholas Afanasiev, *The Church of the Holy Spirit*, trans. Vitaly Permiakov (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012); Zizioulas, *Being as Communion*, 136-137. Afanasiev's and Zizioulas' doctrine of the Church draws heavily on Aleksey Khomiakov's ecclesiology of sobornost. For an overview of Khomiakov's understanding of the notion of sobornost, see Artur Mrówczyński-Van Allen, Teresa Obolevitch, and Paweł Rojek (eds.), *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost* (Cambridge: James Clarke & Co., 2020).

27 Nikolaos Loudovikos, *The Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality*, 21st Century Greek Theologians, Volume 1 (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016), 69.

understanding of the Church up to the point that "it was widely read and accepted as representative of Orthodoxy."[28] Even though "the Eucharistic 'model' still retains full validity in Orthodox ecclesiology,"[29] the doctrine of the Church that places the Eucharist at its center is not without criticism.[30] This criticism is quite complex, and it is beyond the scope of this article to cover all its aspects. It suffices to mention the critique raised by John H. Erickson, who noted that both Afanasiev and Zizioulas overemphasized the ecclesiological value of the Eucharistic communion, "with relatively little concern for the preconditions of this fellowship,"[31] especially Baptism and all the other sacraments, which also make the Church and *vice versa*. Such criticism is important because it reflects a broader problem inherent in nearly all forms of Eucharistic ecclesiology: *extra Eucharistia nulla Ecclesia*; [32] in other words, the difficulty in offering an ecclesiological interpretation to the actions performed by the members of the Church outside the Eucharistic gathering. These actions, usually identified with the ascetical and missionary practices of the Church, make the Church too, and *vice versa*.

It is important to mention at this point that the revival of Eucharistic ecclesiology took place in the Russian Parisian diaspora, at the moment when, given the circumstances of the emigration theologians and the limitations

---

[28] Roger Haight, *Christian Community in History. Volume 2: Comparative Ecclesiology* (London: Bloomsbury, 2014), 431. Other scholars claim that Zizioulas' ecclesiology has an ecumenical potential, for it offers "a comprehensive model for the whole Church" – Rowan Williams, "Foreword" to John Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, ed. Paul McPartlan (New York, NY: T&T Clark, 2006), xi-xii. See also Paul McPartlan, "John Zizioulas," in Paul Avis (ed.), *The Oxford Handbook of Ecclesiology* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 467; *Idem*, "The Body of Christ and the Ecumenical Potential of Eucharistic Ecclesiology," *Ecclesiology* 6:2 (2010): 148-165; *Idem*, *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995); Peter De Mey, "Eucharistic Ecclesiology: The Reception of Orthodox Theology in Roman Catholic Ecclesiology," *Bulletin ET. European Society for Catholic Theology* 19:2 (2008): 79–99.

[29] Kallistos Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors," *International Journal for the Study of the Christian Church* 11:2-3 (2011): 232.

[30] Even if Eucharistic ecclesiology is not devoid of criticism, this does not invalidate its theological intuitions and basic principles. See Papanikolaou, "Integrating the Ascetical and the Eucharistic," 173-187; Ware, "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology," 231.

[31] John H. Erickson, "The Church in Modern Orthodox Thought: Towards a Baptismal Ecclesiology," *International Journal for the Study of the Christian Church* 11:2-3 (2011): 146.

[32] See John Zizioulas, "The Church Without the Eucharist is No Longer the Church," *Public Orthodoxy*, March 23, 2020.

imposed by their presence in a foreign and secular country, any manifestation of their parishes outside the Eucharistic gathering was almost impossible. This explains to a certain extent their total identification of the Church with the Eucharistic assembly, without too much preoccupation with the elements of an ecclesiology that extends beyond the Eucharistic sacramental fellowship. If the Russian theologians from the Parisian diaspora, as well as their later disciples, found themselves in the situation to reflect on the nature of the Church only in reference to the Eucharistic gathering, our contemporary sanitary crisis and its doings push us to reflect about the Church in the absence of the people of God at the Eucharistic gathering. Where is the Church when the celebration of the Eucharist is no longer possible for a while? A Trinitarian ecclesiology might help to answer this question, as long as it does not reject the Eucharistic ecclesiology but integrates it into its own framework and into a larger schema, for the two ecclesiological models are not opposite but complementary to each other. This is to say that a Trinitarian ecclesiological model does not invalidate the Eucharistic understanding of the Church but offers it certain correctives.

2. Trinitarian Ecclesiology

The Trinitarian model of the Church holds that the unending life of interpersonal communion between the Father, the Son, and the Holy Spirit is "the fertile ground for reflections on every dimension of the Church"[33] and the "basic reality from which the actual life of the Church springs."[34] Even though the Eastern and Western patristic tradition contains *in nuce* the elements of a Trinitarian vision of the Church, it was primarily in the writings of twentieth century ecclesiologists such as Dumitru Stăniloae,[35] John Zizioulas, Jürgen

[33] Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco, CA: Harper, 1993), 2.

[34] Nikos Nissiotis, "The Doctrine of the Holy Trinity in Church Life and Theology," in Nikolaos Asproulis and John Chryssavgis (eds.), *Theology as Doxology and Dialogue: The Essential Writings of Nikos Nissiotis* (Lanham-Boudler-New York-London: Fortress Academic/Lexington Books, 2019), 95. Nissiotis' article has originally been published under the title "The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology," in A.J. Philippou (ed.), *The Orthodox Ethos, Vol. 1. Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America* (Oxford: Holywell Press, 1964), 32-69.

[35] Dumitru Stăniloae, "Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor creștinilor [The Holy Trinity: The Creator, the Saviour, and the Eternal Goal of All Christians]," *Ortodoxia* 38:2 (1986): 14-42; *Idem* "Relațiile treimice și viața bisericii," *Ortodoxia*

Moltmann,[36] Leonardo Boff,[37] and Miroslav Volf[38] that the interplay between the doctrine of the Church and the doctrine of the Trinity found its full expression and fruition. In fact, the emphasis on the Church as the image of the Trinity gained momentum in the decades that followed the Second Vatican Council, when Christian theology witnessed a smooth transition from the Mystical Body ecclesiology of the 1920s-1940s to the Trinitarian discourse about the Church. The development of the doctrine of the Church in light of the Trinitarian mystery was a powerful ecclesiological concept put forth by Christian theologians to encourage solidarity and fellowship in the post-World War II Europe. It also served as a valuable ecumenical instrument for the promotion of a communion ecclesiology. The definition of the Church as an icon of the Trinity encapsulates the following major ecclesiological principles.

The Trinity as the supreme and perennial model of the Church. Trinitarian ecclesiologists accentuate the idea that the Church needs to reflect in its "very being the way God exists, i.e., the way of personal communion."[39] The perichoretic relationship between the Father, the Son, and the Holy Spirit is a source of inspiration for the Church, which should draw human persons into a life of communion and solidarity similar to that of the Trinity. Even though all Trinitarian ecclesiologists agree that the Church is an ordering of life in the image of the Trinity, they differ from one another in their understanding of divine *perichoresis* or communion, depending on their ecclesiological, social, and political concerns. Whereas Moltmann, Boff, and Volf tend to emphasize the egalitarian relations between the Father, the Son, and the Holy Spirit,

---

16:4 (1964): 503-525; English translation: Dumitru Stăniloae, "Trinitarian Relations and the Life of the Church," in Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, trans. Robert Barringer (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1980), 11-44. See also Coman, *Dumitru Stăniloae's Trinitarian Ecclesiology*, 167-261.

[36] Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (Munich: Christian Kaiser Verlag, 1983); English translation: Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993).

[37] Leonardo Boff, *A Trindade, a sociedade e a libertação* (Petrópolis: Vozes, 1986); English translation: Leonardo Boff, *Trinity and Society* (New York, NY: Orbis Books, 1988).

[38] Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).

[39] John Zizioulas, "The Church as Communion," in John Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. Gregory Edwards (Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010), 52.

Zizioulas, Stăniloae, and other Eastern Orthodox theologians subscribe to a hierarchically structured model of divine *perichoresis*.[40]

The Church as partaker of the Trinitarian life of communion. If it is not complemented by the idea that the Church partakes of God's life of communion, the first principle runs the risk of presenting the Trinity and the Church as two parallel realities that do not intersect each other.[41] For this reason, ecclesiologists point out that the Church is more than the mere reflection of the Trinitarian communion; the whole life of the Church is an immersion into the loving communion of the Trinity.[42] Consequently, there is a double movement in the relationships between the Trinity and the Church. On the one hand, there is the descending movement of the divine persons, who extend their life of communion and love to the Church. On the other hand,

---

[40] See Anne Hunt, "The Trinity and the Church: Explorations in Ecclesiology from a Trinitarian Perspective," *Irish Theological Quarterly* 70 (2005): 215-235. Commenting upon Stăniloae's understanding of *perichoresis*, Nona Verna Harrison points out that "Fr Dumitru Stăniloae rightly distinguishes between the relations of origin in God and the perichoresis of the persons. The relations of origin have a sequential order and thus a hierarchical structure, so that the persons can be identified as first, second, and third. Yet in begetting the Son and breathing forth the Spirit, the Father constitutes himself and them as completely equal, sovereign, and free, as joined by mutual love in unlimited mutual indwelling and interpenetration. Thus, they give themselves to each other freely and without limit in every direction. This movement of love is not restricted but rather is supported and enabled by the specific structure of their relations of origin. This means that in the Trinity hierarchy serves to support and enable conciliarity; it provides the space within which relationships of mutual equality, freedom, and love can occur, flourish, and find their fulfillment. This constitutes a good model for human community, where the proper function of hierarchical leadership should be to provide the stable context within which collaborative relationships of mutual love, freedom, equality, and dignity can arise, be preserved, flourish, and attain their full potential." See Nona Verna Harrison, "Human Community as an Image of the Holy Trinity," *St Vladimir's Theological Quarterly* 46:4 (2002): 362.

[41] Dumitru Stăniloae, "Criteriile prezenței Sfântului Duh [The Criteria of the Presence of the Holy Spirit]," *Studii Teologice* 19:3-4 (1967): 114. As the current Orthodox Patriarch of Romania pointed out at the time when he was the metropolitan of Moldavia and Bukovina, "the Church in its quality of Icon of the Trinity is not build up as an icon, in parallel or independently of the Holy Trinity, but as participation in the Trinitarian life." See Metropolitan Daniel of Moldavia and Bukovina, *Confessing the Truth in Love: Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity* (Iași: Trinitas, 2000), 71.

[42] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă,* Vol. I (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediția a treia, 2003), 296-297; English translation: Dumitru Stăniloae, *The Experience of God. Vol. I: Revelation and Knowledge of the Triune God*, trans. Ioan Ioniță and Robert Barringer (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998), 248.

there is the ascending movement of the Church, which is invited to partake of the loving communion between the divine persons of the Trinity.[43]

The Church as a window into the Trinity. Another essential principle contained in the idea that the Church is an icon of the Trinity is that the mystery of God's inner life can be contemplated in the communion of the Church. For Trinitarian ecclesiologists, the Church is a window into and a theophany of the Trinity. This is to say that the Church conveys the meaning of what it reflects humanly and imperfectly: the perfect unity in diversity of the Trinity. The idea that the Church is a theological source for understanding the Trinity "implies that nothing that exists in the ecclesial communion should make one's gaze stop at the Church itself but always direct the viewer's gaze beyond the Church to the Trinity."[44] The imperfect love and communion between the members of the Church should always point towards their prototype.

Wherever the Trinity is, there is the Church. The Church is the work of the divine persons of the Trinity to the extent that ecclesiology is first of all a chapter of the doctrine of the Father, Christology, and pneumatology.[45] That being the case, the Church is present wherever the Father, the Son, and the Holy Spirit are present. The sacraments are the culmination and the summit of the Church's life; yet they neither domesticate nor exhaust the presence of the divine, for the Spirit of God "is free to blow wherever it pleases" (John 3:8). However, Trinitarian ecclesiologists do not form a harmonious choir of theologians who agree on everything. For example, even though Zizioulas can equally be considered a Trinitarian ecclesiologist, his reflections on the work of the Holy Spirit and Christ in the life of the Church are entirely framed by a Eucharistic approach: his theology of the work of Christ and the Spirit revolves around the Eucharistic event.[46]

---

[43] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă,* Vol. I, 98; *Idem*, *The Experience of God. Vol. I,* 76.

[44] Coman, *Dumitru Stăniloae's Trinitarian Ecclesiology*, 187.

[45] See Radu Bordeianu, *Dumitru Stăniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, Ecclesiological Investigations 13 (London: Bloomsbury, 2011), 65-141; See also the article by Viorel Coman, "*Ecclesia de Trinitate*: The Ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox and Catholic Theology," *Studii Teologice* 10:3 (2014): 31-70.

[46] For a detailed analysis of this aspect of Zizioulas's theology, see Berger, "Does the Eucharist Make the Church?" 23-70; Papanikolaou, "Integrating the Ascetical and the Eucharistic," 173-187; and Coman, *Dumitru Stăniloae's Trinitarian Ecclesiology*, 231-248.

Although Trinitarian ecclesiology illuminates the mystery of the Church, it has not escaped solid criticism. For example, Karen Kilby claims that the methodological approach of Trinitarian ecclesiology and social Trinitarianism is as an example of projectionism: the concept of Trinitarian *perichoresis* is filled out with notions and content borrowed from our experience of relations, and then presented as a source of inspiration for ecclesiology and society.[47] As Kilby notes, "what is projected onto God is immediately reflected back onto the world, and this reverse projection is said to be what is in fact important about the doctrine."[48] Furthermore, theologians who favor an ecclesiology 'from below' are also dissatisfied with a Trinitarian model of the Church. They argue that the elaboration of the doctrine of the Church in light of the Trinitarian mystery operates with an ecclesiology 'from above', which lacks historical consciousness, for it tends to project an abstract and ideal image of the Church without serious attention to the empirical Church and its historicity.[49] Such criticism renders Trinitarian ecclesiology a great service, especially since it raises awareness of the weaknesses of this model of the Church that takes the mystery of the Trinity as its starting point of reflection and self-understanding.

All criticism aside, Trinitarian ecclesiology proves relevant when the question about the continuity of the Church is raised in the context of the pandemic and the absence of the people of God from the Eucharistic gathering. Unlike Eucharistic ecclesiology, which tends to regard the sacramental celebration of Holy Communion as the only *sine qua non* condition of the Church's existence, Trinitarian ecclesiology is able to articulate a vision of the

---

[47] See Karen Kilby, "Perichoresis and Projectionism: Problems with Social Doctrines of the Trinity," *New Blackfriars* 81 (2000): 432-445. This important article has recently been republished. See Kilby's monograph titled *God, Evil, and the Limits of Theology* (London: T&T Clark, 2020), 5-65.

[48] Kilby, "Perichoresis and Projectionism," 442.

[49] See Roger Haight, *Christian Community in History. Volume 1: Historical Ecclesiology* (London: Bloomsbury, 2014), 17-66. Hight's monograph provides a thorough analysis of the differences between an ecclesiology 'from above' and an ecclesiology 'from below'. However, an example of an ecclesiology that is both systematic and historical, foundational and empirical is developed by the Australian Catholic theologian Neil Ormerod. See his excellent monograph titled *Re-Visioning the Church: An Experiment in Systematic-Historical Ecclesiology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014). Ormerod continues the ecclesiological work of Edward Schillebeeckx and Joseph A. Komonchak.

Church that expands beyond the margins of this liturgical event. For Trinitarian ecclesiologists, the Church is larger than its sacramental realm, because the Church's being is dependent first and foremost upon the presence of Christ and the Holy Spirit. This is to say that the Church of God is wherever the two hands of the Father – the Spirit and the Son – are present and active. The Church exists because everything it possesses comes again and again as a free gift from Christ and the Spirit, the permanent sources of all grace and sacramentality. That being the case, Stăniloae does not hesitate to say – in line with Irenaeus of Lyon – that the Church is where the Spirit of God is; and the Spirit of God is where the Church is: *ubi Spiritus Sanctus, ibi ecclesia*.[50] At the same time, as Ignatius of Antioch emphasized, the Church is also wherever Christ is, and Christ is wherever the Church is: *ubi Christus, ibi ecclesia*.[51]

And where are Christ and the Spirit present? For theologians, the two hands of God the Father are always present within the sacramental framework of the Church. For Christians, this is something beyond doubt. At the same time, their work is not strictly confined to the celebration of the Eucharist, Baptism, and other sacraments but extends far beyond. Christ and the Spirit are also present wherever the people of God transform their actions and works into vehicles of God's love, generosity, and grace; wherever they make Christ and the Spirit present to the larger world, through their loving embracement of the wounded world and through their care for the wellbeing, health, and safety of their own persons, fellow human beings, and the whole of creation.[52] As Stăniloae indicated, the Spirit of Christ "works permanently in the Church

[50] Irenaeus of Lyon, "Adversus haereses 3," *PG* VII, 966C. For the English translation of this phrase, see Irenaeus of Lyon, "Against Heresies III, 21, 1," in A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. I (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 458. See also Stăniloae, "Biserica Universală și Sobornicească [The Universal and Catholic Church]," 189.

[51] Ignatius of Antioch, "Ad Smyrnaeos 8," *PG* V, 714B; For the English translation, see Ignatius of Antioch, "Epistle of Ignatious to the Smyrnaeans," in A. Roberts and J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, 90. See also Stăniloae, "Biserica Universală și Sobornicească [The Universal and Catholic Church]," 187-190.

[52] For Petros Vassiliadis, the subject of the Church's mission or social activity "is not the individual believer, the missionary or even the church as an impersonal corporate entity – rather, it is the triune God. Humanity enters into the missionary field only within the framework od the divine synergia." See his article "Mission and Proselytism: An Orthodox Understanding," in Petros Vassiliadis, *Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church* (Geneva: WCC Publications, 1998), 34.

and in all the good things its members intend to do, that is, not only in acts which are sacraments in the strict sense of the word."[53] The good things Christians do can take different forms, which show their ongoing commitment in society: ascetical praxis, social works among the poor and marginalized, pastoral and spiritual support for people in need, etc. Therefore, what Christian theologians normally referred to as "the liturgy after the Liturgy,"[54] "the liturgy before the Liturgy,"[55] or "the liturgy outside the church"[56] is not of a secondary ecclesiological importance. On the contrary, "social liturgies" or "the liturgies of the in-between," to use the expressions of Joas Adiprasetya,[57] are essential expressions of the identity and existence of the Church. They too make the Church, and the Church makes them, because they function as ecclesiological loci, in the sense that they intensify the presence of Christ and the Spirit in the members of the Church and strengthen the growth of the Church in communion with the divine. Consequently, "the liturgy after the Liturgy" is not a marginal phenomenon in the life of the Church. The "social liturgy" is the

---

53 Dumitru Stăniloae, "Din aspectul sacramental al Bisericii [Of the Sacramental Aspect of the Church]," *Studii Teologice* 18:9-10 (1966): 553.

54 Ion Bria, *The Liturgy After the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective* (Geneva: WCC Publications, 1996). The coiner of this expression is the Albanian Orthodox bishop Anastasios Yannoulatos. See his book *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission* (Geneva: WCC Publications, 2010), 94-98. See also Cristian Sonea, "The 'Liturgy after the Liturgy' and Deep Solidarity: The Orthodox Understanding of Christian Witness and Its Implications for Human Society," *Mission Studies* 37:3 (2020): 452-477.

55 Basilius J. Groen, "'Just Like in the Early Church': Hermeneutics of the Use of Early Liturgical Practice for Modern Liturgical Reform," in Hans-Jürgen Feulner (ed.), *Liturgies in East and West: Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17–20, 2007* (Zurich/Berlin: Lit, 2013), 206.

56 Maria Skobtova, *Mother Maria Skobtsova: Essential Writings*, ed. Helene Klepinin-Arjakovsky (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), 81. See also Ivana Noble, Kateřina Bauerová, Tim Noble, and Parush Parushev, *Wrestling with the Mind of the Fathers* (Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2015), 226-231; Laurence Varaut, *Marie Skobtsov. Sainte orthodoxe victim du nazisme, 1891-1945* (Paris: Salvator, 2014); Sainte Marie de Paris (Mère Marie Skobtsov, 1891-1945), *Le jour du Saint-Esprit* (Paris: Cerf, 2011); Sergei Hackel, *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1981); Michael Plekon, "Maria Skobtsova: Woman in Many Faces, Mother in Many Ways," in Michael Plekon, *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002), 59-80; *Idem*, "Maria Skobtsova: The Making of a Saint in the Eastern Church," *Logos* 55:3-4 (2014): 519-532.

57 Joas Adiprasetya. "The Liturgy of the In-Between," *Scottish Journal of Theology* 72:1 (2019): 82-97.

Church's *rasion d'être*. It is not that the Church *performs* or *does* social works, mission or pastoral activity; but that the Church is essentially itself when performs "the liturgy after the Liturgy" or "social liturgies."[58]

What does all this mean in the context of the COVID-19 pandemic? What does a Trinitarian ecclesiology, which extends the borders of the Church beyond its sacramental realm, mean in the context of the pandemic? It means that the Church of God continues to exist and grow even when Eucharistic gatherings are temporarily forbidden. As said, theologians usually define the pastoral and missionary work as "the liturgy after the Liturgy" or "the liturgy before the Liturgy." The pandemic showed that there is even a "liturgy without the Liturgy," albeit only temporarily and as the result of extreme necessity. The COVID-19 pandemic that struck the world forced Christian Churches to either suspend all public gatherings globally or to celebrate the Eucharist liturgy in the physical absence of the people of God. Consequently, all over the world Christians had to isolate themselves from one another as an expression of care for their fellow humans, especially for the most vulnerable, sick, and needy. The quarantine, if it is not motivated by egoistic concerns and self-centered behavior, is an act of isolation to protect one's own health and the health of the others; so, the quarantine, when inspired by altruism and empathy, is isolation *for* the others, and not *from* or *against* the others. In addition, confronted with a crisis of global proportions, Christian parishes and other ecclesial communities initiated a marathon of philanthropy, as many people of good faith devoted themselves – even more than in the past – to charitable works and initiatives that served their local communities and the most vulnerable therein. Trinitarian ecclesiology shows that these acts of philanthropy performed outside the so-called sacramental realm of the Church, even though they also might be called sacraments in the larger sense of the word, continue to strengthen our communion with God and our fellow humans. Philanthropy and charitable works for our fellow humans, when performed in good faith, have an ecclesiological density, as they intensify the presence and the work of Christ and the Spirit in each of us and in the others, integrating us more fully into the circle of Trinitarian communion. Charitable and philanthropic works

[58] Alexander Schmemann speaks of the mission of the Church as the Church's *raison d'être*. See Alexander Schemamnn, *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1979), 209-216.

during the pandemic were indicators of the spiritual presence of Christ and the Spirit outside the Eucharistic event. They were the extension of the loving communion that animates the Church to the larger world and its inhabitants. This way, the Church, whose Eucharistic expression was either temporarily suspended or manifested without the physical presence of all believers, continued to exist and grow, without abandoning its vocation of bringing God's blessing and love to people.

Before concluding this article, a central question needs to be briefly answered. It concerns the place of the Eucharist and other sacraments within a Trinitarian ecclesiology: Is the Eucharist still needed if our communion with God is possible outside the sacramental realm of the Church? Trinitarian ecclesiology and Eucharistic ecclesiology are not opposed to one another. In fact, Trinitarian ecclesiology does not replace Eucharistic ecclesiology but enlarges the vision of the Church to offer ecclesiological density to the social works performed by Christians in the world. Eucharistic ecclesiology is a fundamental component of the doctrine of the Church fashioned after the image of the Trinity, as the Eucharistic gathering continues to remain the climax of God's embracing presence and love. Since the Eucharist event is the place where Christ and the Spirit enters into the most intimate communion with the members of the Church, Eucharistic ecclesiology remains the central core of Trinitarian ecclesiology. However, Trinitarian ecclesiology, without abandoning the Eucharistic understanding of the Church, shows that God's activity is not simply domesticated by the sacraments. God remains free to act as He chooses, in totally novel and unexpected way. Thus, God's presence outside the strict sacramental realm of the Church is the expression of divine freedom. Although the COVID-19 pandemic has restricted the Eucharistic manifestation of the Church, in a normal situation the two main components of a Trinitarian ecclesiology – the sacramental (Eucharistic) ecclesiology and the ecclesiology of God's presence outside the sacramental realm – need to co-exist and listen to one another permanently in order to avoid self-sufficiency or ghettoization. The Eucharistic manifestation of the Church and the ecclesiology of social works need to remain receptive to one another in order to grow in communion with God, each of them incorporating into their own life God's love and grace as shown or revealed through the other. When both expressions of Trinitarian ecclesiology function without restrictions, the ecclesiology of

social works can be regarded as the prolongation of Eucharistic ecclesiology into the world, whereas the ecclesiology of social works can be seen as the pre-condition of the Eucharistic gathering. Throughout history, however, it can happen that undesirable and dramatic circumstances force the Church to give precedence to one over the other, or to exists without the full manifestation of one or the other: the COVID-19 pandemic prohibited for a while the Eucharistic gatherings, whereas the restrictions imposed in the past by the communist regimes did not allow Churches to manifest themselves outside the doors of their buildings. Nevertheless, both components of Trinitarian ecclesiology are vital and none of them can truly replace the other, as both of them form a harmonious ecclesial whole.

3. Conclusion

This article did not seek to offer a detailed exposition of all elements included in a Trinitarian or Eucharistic ecclesiology. A complete examination of both ecclesiological models is way beyond the limits of an article. The goal was more modest, though not less important: to show that a Trinitarian ecclesiology provides a coherent answer to the question 'where is the Church when Christians cannot come together to celebrate the Eucharist?' The outbreak of the COVID-19 pandemic and the impossibility of Christians to gather for the celebration of the Eucharist made this question arise with urgency. If it is not integrated into a Trinitarian ecclesiology, the Eucharist-centered doctrine of the Church might not be able to adequately respond to this question. Eucharistic ecclesiology cannot fill out the complex reality of the Church. Albeit a powerful and immensely rich conceptual instrument to understand the Church, Eucharistic ecclesiology has difficulty in explaining the existence of the Church in the absence of its sacramental gatherings. Trinitarian ecclesiology expresses the mystery of the Church in larger and more inclusive categories than Eucharistic ecclesiology, providing a more complete account of the Church, especially because it does not confine the Church to a sacramental box. The Church is wherever Christ and the Spirit are present and active: in the sacraments of the Church and in all the social, philanthropic, charitable works of Christians, which become vehicles for God's love and salvific grace. Since Trinitarian ecclesiology claims that the Church's existence

is not conditioned by the Eucharist and sacraments alone, it proves to be a much better ecclesiological model to explain the Church's existence when Christians find themselves in the impossibility of attending Eucharistic and sacramental fellowships.

4. Bibliography

Abellanosa, Rhoderick John Suarez. "The Church as a Sacrament in a Time of Pandemic." *Studies in World Christianity* 26:3 (2020): 261-280.

Adiprasetya, Joas. "The Liturgy of the In-Between." *Scottish Journal of Theology* 72:1 (2019): 82-97.

Afanasiev, Nicholas. *The Church of the Holy Spirit*. Trans. Vitaly Permiakov. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2012.

Afanasiev, Nicholas. "L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes." *Irénikon* 38 (1965): 337-339.

Afanasiev, Nicholas. "The Church Which Presides in Love." In John Meyendorff et al. (eds). *The Primacy of Peter*. The Library of Orthodox Theology 1. 91-143. London: The Faith Press, 1963.

Afanasiev, Nicholas. "Una Sancta." *Irénikon* 36 (1963): 436-475.

Afanasiev, Nicholas. "L'Église qui préside dans l'amour." In N. Afanassieff et al. (eds). *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*. 57-100. Neuchâtel-Paris: Delchaux de Niestlé, 1960.

Afanasiev, Nicholas. "La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie." *Istina* 4 (1957): 401-420.

Afanasiev, Nicholas. "Le Sacrement de l'assemblée." *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 4 (1956): 200-213.

Alexandrov, Victor. "Nicholas Afanasiev's Ecclesiology and Some of Its Orthodox Critics." *Sobornost* 31:2 (2009): 45-68.

Allen, Paulline and Neil, Bronwen (eds). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Barbu, Ştefăniţă. "Charism, Law and Spirit in Eucharistic Ecclesiology: New Perspectives on Nikolai Afanasiev's Sources." *Sobornost* 31:2 (2009): 19-43.

Berger, Calinic. "Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas." *St Vladimir's Theological Quarterly* 51:1 (2007): 23-70.

Boff, Leonardo. *Trinity and Society*. New York, NY: Orbis Books, 1988.

Boff, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Bordeianu, Radu. *Dumitru Stăniloae: An Ecumenical Ecclesiology*. Ecclesiological Investigations 13. London: Bloomsbury, 2011.

Bordeianu, Radu. "Orthodox-Catholic Dialogue: Retrieving Eucharistic Ecclesiology." *Journal of Ecumenical Studies* 44:2 (2009): 239-265.

Bouyer, Louis. *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1970.

Bouyer, Louis. *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Paris: Desclée, 1966.

Bria, Ion. *The Liturgy After the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Geneva: WCC Publications, 1996.

Bulgakov, Sergius. *The Eucharistic Sacrifice*. Trans. Mark Roosien. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2021.

Bulgakov, Sergius. *The Holy Grail and the Eucharist*. Trans. Boris Jakim. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1997.

Coman, Viorel. *Dumitru Stăniloae's Trinitarian Ecclesiology: Orthodoxy and the Filioque*. Lanham-Boulder-New York-London: Fortress Academic/Lexington Books, 2019.

Coman, Viorel. "Different Orthodox Perspectives on the Ecclesiological Ramifications of the *Filioque*: Trinitarian Ecclesiology versus Eucharistic Ecclesiology." *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 58:1-4 (2017): 1-22.

Coman, Viorel. "*Ecclesia de Trinitate*: The Ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in Modern Orthodox and Catholic Theology." *Studii Teologice* 10:3 (2014): 31-70.

D'Aloisio, Christophe. *Institutions ecclésiales et ministères chez Nicholas Afanassieff*. Collection 'Religio'. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2020.

De Lubac, Henri. *Coprus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages. Historical Survey*. Trans. Gemma Simmonds, Richard Price, and Christopher Stephens. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2007.

De Lubac, Henri. *Corpus Mysticum. Essai sur l'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique*. Paris: Aubier, 1944.

De Mey, Peter. "Eucharistic Ecclesiology: The Reception of Orthodox Theology in Roman Catholic Ecclesiology." *Bulletin ET. European Society for Catholic Theology* 19:2 (2008): 79–99.

Douglas, Brian. "'Virtual' Eucharists in a Time of COVID-19 Pandemic: Biblical, Theological and Constitutional Perspectives." *Journal of Anglican Studies* 18:2 (2020): 1-15.

Erickson, John H. "The Church in Modern Orthodox Thought: Towards a Baptismal Ecclesiology." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11:2-3 (2011): 137-151.

Evener, Vincent. "Spirit and Truth: Reckoning with the Crises of Covid-19 for the Church." *Dialogue: A Journal of Theology* 59:3 (2020): 233-241.

Feulner, Hans-Jürgen and Haslwanter, Elias (eds). *Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19*. Aschendorff: Münster 2020.

Florovsky, Georges. "Corpus Mysticum: The Eucharist and Catholicity." *Church Service Society Annual* 9 (1936-1937): 38-46.

Gaillardetz, Richard. "The Eucharistic Ecclesiology of Nicholas Afanasiev: Prospects and Challenges for Contemporary Ecumenical Dialogue." *Diakonia* 27 (1994): 18-44.

Groen, Basilius J. "'Just Like in the Early Church': Hermeneutics of the Use of Early Liturgical Practice for Modern Liturgical Reform." In Hans-Jürgen Feulner (ed). *Liturgies in East and West: Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17–20, 2007*. 187-207. Zurich/Berlin: Lit, 2013.

Hackel, Sergei. *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1981.

Haight, Roger. *Christian Community in History. Volume 1: Historical Ecclesiology*. London: Bloomsbury, 2014.

Haight, Roger. *Christian Community in History. Volume 2: Comparative Ecclesiology*. London: Bloomsbury, 2014.

Harrison, Nona Verna. "Human Community as an Image of the Holy Trinity." *St Vladimir's Theological Quarterly* 46:4 (2002): 347-364.

Hovorun, Cyril. *Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness.* New York, NY: Palgrave MacMillan, 2015.

Hunt, Anne. "The Trinity and the Church: Explorations in Ecclesiology from a Trinitarian Perspective." *Irish Theological Quarterly* 70 (2005): 215-235.

Hussey, M. Edmund. "Nicholas Afanasiev's Eucharistic Ecclesiology: A Roman Catholic Viewpoint." *Journal of Ecumenical Studies* 12:2 (1975): 235-254.

Ignatius of Antioch. "Epistle of Ignatious to the Smyrnaeans." In A. Roberts and J. Donaldson (eds). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. I. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Irenaeus of Lyon. "Against Heresies." In A. Roberts and J. Donaldson (eds). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. I. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Kasper, Walter and Augustin, George (eds). *Christsein und die Corona-Krise.* Ostfildern: Grünewald, 2020.

Kaszowski, Michel. "Les sources de l'ecclésiologie eucharistiques du P. Nicolas Afanassieff." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 52 (1976): 231-243.

Kern, Cyprian. *Evharistia*. Paris: YMCA Press, 1947.

Kilby, Karen. "Perichoresis and Projectionism: Problems with Social Doctrines of the Trinity." *New Blackfriars* 81 (2000): 432-445.

Kilby, Karen. *God, Evil, and the Limits of Theology*. London: T&T Clark, 2020.

Kosmidis, Nikos. "A Search for a Theology of Life: The Challenge of COVID-19 for Orthodox Ecclesiology and Religious Practices." *The Ecumenical Review* 72:4 (2020): 624-630.

LaCugna, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco, CA: Harper, 1993.

Larchet, Jean-Claude. *Petite théologie pour les temps de pandémie*. Paris: Éditions des Syrtes, 2020.

Loudovikos, Nikolaos. *The Church in the Making: An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality*. 21st Century Greek Theologians. Volume 1. Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2016.

Louth, Andrew. *Modern Orthodox Thinkers: From the* Philokalia *to the Present*. London: SPCK, 2015.

McGrowan, Andrew. "Communion and Pandemic." *Journal of Anglican Studies* 18:1 (2020): 2-8.

McPartlan, Paul. "John Zizioulas." In Paul Avis (ed). *The Oxford Handbook of Ecclesiology.* 467-486.Oxford: Oxford University Press, 2018.

McPartlan, Paul. "The Body of Christ and the Ecumenical Potential of Eucharistic Ecclesiology." *Ecclesiology* 6:2 (2010): 148-165.

McPartlan, Paul. *Sacrament of Salvation: An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.

McPartlan, Paul. *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.

Metropolitan Daniel of Moldavia and Bukovina. *Confessing the Truth in Love: Orthodox Perceptions of Life, Mission and Unity*. Iași: Trinitas, 2000.

Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

Moltmann, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes*. Munich: Christian Kaiser Verlag, 1983.

Mrówczyński-Van Allen, Artur; Obolevitch, Teresa; and Rojek, Paweł (eds). *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost*. Cambridge: James Clarke & Co., 2020.

Nissiotis, Nikos. "The Doctrine of the Holy Trinity in Church Life and Theology." In Nikolaos Asproulis and John Chryssavgis (eds). *Theology as Doxology and Dialogue: The Essential Writings of Nikos Nissiotis*. 95-131. Lanham-Boulder-New York-London: Fortress Academic/Lexington Books, 2019.

Nissiotis, Nikos. "The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology." In A.J. Philippou (ed). *The Orthodox Ethos, Vol. 1. Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*. 32-69. Oxford: Holywell Press, 1964.

Noble, Ivana; Bauerová, Kateřina; Noble, Tim; and Parushev, Parush. *Wrestling with the Mind of the Fathers.* Yonkers, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2015.

Ormerod, Neil. *Re-Visioning the Church: An Experiment in Systematic-Historical Ecclesiology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014.

Papanikolaou, Aristotle. "Integrating the Ascetical and the Eucharistic: Current Challenges in Orthodox Ecclesiology." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11:2-3 (2011): 173-187.

Parish, Helen. "The Absence of Presence and the Presence of Absence: Social Distancing, Sacraments, and the Virtual Religious Community during the COVID-19 Pandemic." *Religions* 11:6 (2020): 1-13.

Plekon, Michael. "Maria Skobtsova: The Making of a Saint in the Eastern Church." *Logos* 55:3-4 (2014): 519-532.

Plekon, Michael. "Maria Skobtsova: Woman in Many Faces, Mother in Many Ways." In Michael Plekon, *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*. 59-80. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002.

Sainte Marie de Paris (Mère Marie Skobtsov, 1891-1945). *Le jour du Saint-Esprit*. Paris: Cerf, 2011.

Schmemann, Alexander. *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987.

Schemamnn, Alexander. *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1979.

Skobtova, Maria. *Mother Maria Skobtsova: Essential Writings*. Ed. Helene Klepinin-Arjakovsky. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.

Sonea, Cristian. "The 'Liturgy after the Liturgy' and Deep Solidarity: The Orthodox Understanding of Christian Witness and Its Implications for Human Society." *Mission Studies* 37:3 (2020): 452-477.

Stăniloae, Dumitru. *Teologia dogmatică ortodoxă.* Vol. I. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediția a treia, 2003.

Stăniloae, Dumitru. *The Experience of God. Vol. I: Revelation and Knowledge of the Triune God*. Trans. Ioan Ioniță and Robert Barringer. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1998.

Stăniloae, Dumitru. "Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor creștinilor [The Holy Trinity: The Creator, the Saviour, and the Eternal Goal of All Christians]." *Ortodoxia* 38:2 (1986): 14-42.

Stăniloae, Dumitru. "Trinitarian Relations and the Life of the Church." In Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*. Trans. Robert Barringer. 11-44. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1980.

Stăniloae, Dumitru. "Criteriile prezenței Sfântului Duh [The Criteria of the Presence of the Holy Spirit]." *Studii Teologice* 19:3-4 (1967): 103-127.

Stăniloae, Dumitru. "Biserica Universală și Sobornicească [The Universal and Catholic Church]." *Ortodoxia* 18:2 (1966): 167-198.

Stăniloae, Dumitru. "Din aspectul sacramental al Bisericii [Of the Sacramental Aspect of the Church]." *Studii Teologice* 18:9-10 (1966): 531-562.

Stăniloae, Dumitru. "Relațiile treimice și viața bisericii." *Ortodoxia* 16:4 (1964): 503-525.

Turcescu, Lucian. "Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?" In Lucian Turcescu (ed). *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*. 83-103. Iași-Oxford-Palm Beach: The Center for Romanian Studies, 2002.

Varaut, Laurence. *Marie Skobtsov. Sainte orthodoxe victime du nazisme, 1891-1945*. Paris: Salvator, 2014.

Vassiliadis, Petros and Demacopoulos, George (eds). *The Church in a Period of Pandemic: Can the Present Pandemic Crisis Become Meaningful Storm for Renewal in Our Churches?* Thessaloniki: CEMES and Fordham Publications, 2020.

Vassiliadis, Petros. "Mission and Proselytism: An Orthodox Understanding." In Petros Vassiliadis, *Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*. 29-48. Geneva: WCC Publications, 1998.

Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Ware, Kallistos. "Sobornost and Eucharistic Ecclesiology: Aleksei Khomiakov and His Successors." *International Journal for the Study of the Christian Church* 11:2-3 (2011): 216-235.

Williams, Rowan. "Foreword." To John Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Ed. Paul McPartlan. xi-xii. New York, NY: T&T Clark, 2006.

Wood, Jordan Daniel. "Creation and Incarnation: The Metaphysical Peculiarity of the Logoi in Maximus the Confessor." *Modern Theology* 34:1 (2018): 82-102.

Wooden, Anastacia. *The Limits of the Church: The Ecclesiological Project of Nicolas Afanasiev*. Unpublished doctoral dissertation. Washington, DC: Catholic University of America, 2019.

Wooden, Anastacia. "The Eucharistic Ecclesiology of Nicolas Afanasiev and its Ecumenical Significance: A New Perspective." *Journal of Ecumenical Studies* 45:4 (2010): 543-560.

Wright, N.T. *God and the Pandemic: A Christian Reflection on the Coronavirus and Its Aftermath*. London: SPCK, 2020.

Yannoulatos, Anastasios. *Mission in Christ's Way: An Orthodox Understanding of Mission*. Geneva: WCC Publications, 2010.

Zizioulas, John. "The Church Without the Eucharist is No Longer the Church." *Public Orthodoxy*. March 23, 2020.

Zizioulas, John. "The Church as Communion." In John Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Ed. Gregory Edwards. 49-60. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010.

Zizioulas, John. *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*. Trans. Elisabeth Theokritoff. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001.

Zizioulas, John. "The Church as Communion." *St Vladimir's Theological Quarterly* 38:1 (1994): 3-16.

Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Atitudinea unor Biserici Ortodoxe Autocefale
la începutul pandemiei de Covid-19. O perspectivă canonică

Pr. Lect. Univ. Dr. Răzvan PERȘA
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. Biserica Ortodoxă și noua provocare pandemică

Pandemia de Covid-19 a creat un nou context de manifestare a libertății religioase, la care Bisericile Ortodoxe Autocefale[1] trebuiau și trebuie să

[1] S-au scris nenumărate studii care au analizat impactul pe care pandemia de Covid-19 l-a avut asupra Bisericilor Ortodoxe. Vom cita doar cele mai importante studii cu privire la această problemă, urmând să analizăm impactul pandemiei în unele Biserici Locale. Pentru Biserica Ortodoxă Rusă: E. V. Rodionova, J. P. Bayer, „A Place for Salvation or Torture: The Image of the Russian Orthodox Church in Secular Media During the COVID-19 Pandemic", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, No. 6. (2020), pp. 448-469; Mikhail Suslov, „The Russian Orthodox Church and the Pandemic: Problems, Challenges, Responses", *Tidsskrift for Islamforskning (Scandinavian Journal of Islamic Studies)* 15, no. 2 (2021). Pentru Biserica Ortodoxă Sârbă: Dejan M. MIROVIĆ, „Violation of Universal human rights and persecution of the Serbian orthodox church in Montenegro during the Covid-19 Epidemic", *Социолошки преглед* 54, no. 3 (2020), pp. 720-736; Danijel S. Pavlović, „COVID-19 and social distancing implications for religious activities and travel: the case of the Serbian Orthodox Church", *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 8 (7, 2020), pp. 112-120; Pentru Biserica Ortodoxă Română:, Emilian Iustinian ROMAN, „Legislative and canonical challenges during the Covid-19 pandemic", *Romanian Journal of Artistic Creativity* 8, no. 4 (2020), pp. 103-116; Adrian SEVERIN. „Protection of Religious Freedom in Romanian and International Law, with Special Reference to the Case of the Romanian Orthodox Church", *Conferința Internațională Educație și Creativitate pentru o Societate Bazată pe Cunoaștere-DREPT* 14, no. XIV (2020): pp. 10-21. Pentru Biserica Ortodoxă a Greciei: Timokleia Kousi, Mitsi Lefkothea-Christina, Jean Simos. „The early stage of COVID-19 outbreak in Greece: a Review of the National Response and the Socioeconomic Impact", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, no. 1 (2021), p. 322; Enrica Martinelli, „The Greek Orthodox Church at the time of the SARS-CoV-2 epidemic" (2020), pp. 81-90; George Kordas, „COVID-19 in Greece: From the Government's Clash with the Greek Church to the Diffusion of Anti-Mask Supporters", *Partecipazione e conflitto* 14, no. 1 (2021), pp. 241-260.

răspundă pentru sfera lor de competență și anume: activitatea pastorală și misionară a eparhiilor lor, asumându-și, totodată, în deplină responsabilitate, noile provocări pastoral-misionare, liturgice și canonice. Atât diaspora ortodoxă, cât și Bisericile Ortodoxe Autocefale au fost profund afectate de această pandemie[2], dar și de restricțiile impuse de către autorități în valuri succesive. Încercând să limiteze răspândirea virusului, autoritățile diferitelor state au luat măsuri drastice prin interzicerea totală a adunărilor religioase și, ulterior, în perioada de relaxare a restricțiilor, prin impunerea unor măsuri cu privire la limitarea manifestărilor religioase publice, ca apoi, să reînăsprească, pe alocuri, măsurile. În analiza de față voi urmări modalitatea prin care unele Biserici Ortodoxe Autocefale au răspuns din perspectivă canonică, liturgică și misionară la aceste noi condiții și care a fost atitudinea Bisericii în fața unei crize mondiale care nu dă semne de dispariție totală.

În acest context, ar trebui să ne întrebăm: cum poate să facă față Biserica Ortodoxă unor situații de criză? Prin închiderea unui tradiționalism, sau prin stimularea unei creativități canonice prin care să se ridice la provocările îngăduite de către Dumnezeu? Pe de o parte, încremenirea în carapacea unei atitudini tradiționaliste a dus la acuzarea Bisericilor Ortodoxe Autocefale de lipsa unei flexibilități, de muzeificare într-un spațiu temporal premodern și chiar de lipsă de compasiune și responsabilitate socială. Pe de altă parte, atitudinile de reînnoire liturgică și canonică au fost catalogate, încă de la început, ca inovații ce alterează fundamentul credinței ortodoxe, ca și cum acesta ar sta în mici practici liturgice[3].

Este fundamental important să analizăm, în contextul de față, relația dintre legea seculară și canonul bisericesc, între atitudinea de creativitate legislativă, necesară unui context epidemiologic care solicită atitudini legislative imediate, și raportarea canonică. De cele mai multe ori, între cele

---

[2] Dintre țările cu tradiție ortodoxă, cele mai afectate au fost: Rusia, Polonia, Ucraina, România, Conform statisticii John Hopkins Institute, Coronavirus Resource Centre (https://coronavirus.jhu.edu/map.html). Având în vedere faptul că pandemia este într-o continuă schimbare, ordinea țărilor este și ea supusă modificării.

[3] Cea mai intensă discuție a fost dusă asupra temei împărtășirii credincioșilor în timpul pandemiei. Orice posibilitate de modificare a practicii euharistice a fost catalogată, încă de la început, de către teologii conservatori ai Bisericilor Ortodoxe ca inovație liturgică și eroare canonică, sau ca lașitate a Bisericii în fața impunerilor venite din partea statelor. Nikolaos Spantideas, Drosou Eirini, Mina Barsoum, Anastasia Bougea, „COVID-19 and Holy Communion”, *Public Health* 187 (2020), p. 134.

două se postulează o diferență fundamentală, lege răspunzând situație de excepție, pe când legea bisericească sau canonul, fiind fundamentat pe voința divină, este neschimbabil, neaplicabil unui context de excepție[4]. În această problemă, dreptul canonic ortodox oferă o alternativă creativității legislative și anume creativitatea canonică sau iconomia. Tocmai acest principiu, înțeles în tradiția și eclesiologia ortodoxă[5], nu ca o delăsare sau o abdicare temporară a Bisericii de la valorile sale, de dragul sau obligația unui context, ci ca modalitate de ajungere la mântuire, de dinamism instituțional, de ajutor pe care Biserica îl oferă în context de criză.

Analiza de față încearcă să observe modalitatea prin care unele Biserici Ortodoxe Autocefale, împreună cu diasporele lor, au făcut față acestei mai provocări ridicate de pandemia de Covid-19 în anul 2020. În analiza dinamicii de raportare la pandemia de Covid-19, vom vedea că marea majoritate a Bisericilor au trecut prin mai multe faze, care, cu mici oscilații, au fost identice.

O primă fază, de la izbucnirea epidemiei până la declararea ei ca pandemiei (lunile februarie-martie 2020), a adus o atitudine de relativizare din partea Bisericilor, în care acestea au afirmat că nu vor lua decizia de sistare a întrunirilor liturgice publice, poziționându-se refractar față de realul pericol al acestei „boli sezoniere", cum fusese inițial catalogată chiar de către autoritățile în domeniu. Mai mult, precum vom vedea în Biserica Rusă[6] sau în Biserica

---

[4] Pentru relația dintre lege și canon a se vedea: Răzvan PERȘA, *Natura canoanelor și principiile de interpretare a lor în Dreptul canonic ortodox al secolelor XIX-XX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 299–303.

[5] Nikos KOSMIDIS, „A Search for a Theology of Life: The Challenge of COVID-19 for Orthodox Ecclesiology and Religious Practices", *The Ecumenical Review* 72, no. 4 (2020), pp. 624-635. Cu privire la aplicarea iconomiei, a se vedea: J. ERICKSON, „Oikonomia in Byzantine Canon Law", în: Kenneth PENNINGTON, Robert SOMERVILLE, *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1977, pp. 225-236; Hans THURN, *Oikonomia von der frühbyzantinischen Zeit bis zum Bilderstreit: Semasiologische Untersuchung einer Wortfamilie*, München, 1961; Gerhard RICHTER, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005, 753 pp.; Florian SCHUPPE, *Die pastorale Herausforderung – orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia: theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven*, Echter Verlag, 2006, 676 pp.; Hamilcar S. ALIVISATOS, *Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, Otto Lembeck Frankfurt am Main, 1998.

[6] Pentru fazele pandemiei de COVID-19 și impactul media asupra imaginii Bisericii Ortodoxe Ruse a se vedea studiul elaborat de către P. BAYER, „A Place for Salvation or Torture: The Image of the Russian Orthodox Church in Secular Media During the COVID-19 Pandemic", *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, No. 6. (2020), pp. 448-469.

Greciei, unii au considerat epidemia ca o forță mondială ocultă îndreptată direct spre Biserică[7], menită să submineze viața bisericească în cea mai importantă perioadă a calendarului său liturgic, perioada prepascală.

În a doua fază de raportare a Bisericilor față de pandemia de Covid-19, s-a constatat o responsabilizare generală, însoțită de decizii drastice: sistarea totală a întrunirilor în bisericile ortodoxe, caz fără precedent în istoria modernă[8], evitarea contactului, amânarea împărtășirii și a spovedirii pentru o perioadă post-pandemică, ajutorarea cadrelor și unităților medicale, susținerea persoanelor vulnerabile prin campanii umanitare, sau chiar producția de echipamente sanitare și medicale de către unele unități de cult.

Într-o a treia etapă a pandemiei, cea de relaxare, începând cu luna mai a anului 2020, s-au constatat atitudini ale Bisericilor Ortodoxe prin care încercau să revină la o normalitate liturgică și cultică și să integreze pastoral frica socială, timorarea liturgică și să vindece anumite traume, nu puține la număr, dezvoltate în decursul celor două luni de izolare totală a populației. Pe fondul acestora traume, s-au putut constat o creștere a instabilității sociale, precum s-a văzut în Statele Unite prin acea mișcare de extremă stângă Black Lives Matter, sau prin protestele, pe alocuri violente, din Serbia și alte țări ortodoxe. Concomitent, abundența legislativă care încerca să delimiteze și să sancționeze nevrotic orice abatere, în locul campaniilor de responsabilizare, a dus la creșterea acestui dezechilibru social și la relativizarea pericolului pandemiei, fapt ce a dus la o creștere a numărului de îmbolnăviri.

Din această cauză, multe țări au trecut la o a patra etapă a pandemiei (lunile iunie-septembrie 2020), cea de reizbucnire a focarelor de îmbolnăviri, reapariția unui număr mare de cazuri, de cele mai multe ori, mai mare decât în etapa inițială de creștere a numărului de infectări, precum în România, Serbia sau Bulgaria. Cu toate acestea, respectivele țări nu au luat aceleași măsuri drastice pentru limitarea întrunirilor publice, accentul mutându-se pe prevenire și oprirea răspândirii. În această etapă, marea majoritate a Bisericilor Ortodoxe nu au arătat o creativitate canonică, mergând pe prevederile emise în etapele anterioare.

---

[7] Mikhail SUSLOV, „The Russian Orthodox Church and the Pandemic: Problems, Challenges, Responses", în: *Tidsskrift for Islamforskning*, 15, 2 (2021), p. 173.

[8] Marile mănăstiri ortodoxe au fost închise în această perioadă, de la mănăstirile de pe Muntele Athos până la Biserica Sfântului Mormânt. A se vedea: Andreas S. PAPAZOGLOU et alii, „Spiritual Health and the COVID-19 Pandemic: Impacts on Orthodox Christianity Devotion Practices, Rituals, and Religious Pilgrimages", în: *Journal of Religion and Health* (2021).

În decursul istoriei, Biserica Ortodoxă a trecut prin mai multe perioade istorice cu epidemii grave. Atitudinea ei a fost mereu de îngrijire pastorală, spirituală și chiar și medicală a celor afectați.

De exemplu, ciuma bubonică a apărut în Bizanț în anul 541, în timpul domniei lui Iustinian, și a durat până la mijlocul secolului al VIII-lea, având episoade ciclice, fiind considerată ca epidemie devastatoare[9]. Populația s-a îndreptat, în general, înspre două resorturi de alinare: medicina și religia[10]. Dată fiind incapacitatea medicinei acelor secole de a trata o asemenea epidemie, boala era privită ca fiind de origine demonică, iar combaterea ei rămânea în apanajul religiei. Oamenii s-au îndreptat înspre Biserică și sfinți pentru protecție, context în care au apărut mai multe rugăciune de combatere a epidemiilor și s-a dezvoltat cultul unor sfinți[11].

Sf. Nicodim Aghioritul afirmă răspicat că practica împărtășirii în cazul epidemiilor este una diferită. De asemenea, Sf. Nicodim arată că Sfintele vase, după împărtășirea acestor bolnavi erau dezinfectate cu oțet. La interpretarea canonul 28 Trulan, Sf. Nicodim afirmă: „Drept aceea și preoții și arhiereii trebuie în vreme de epidemie să întrebuințeze un mod spre a-i împărtăși pe cei bolnavi, care să nu încalce canonul acesta, însă să nu pună Sfânta Pâine într-o stafidă, ci într-un vas sfințit, și de acolo să-l ia fie muribunzii, fie cei bolnavi cu lingurița. Apoi vasul împreună cu lingurița să fie puse în oțet și oțetul să fie vărsat în spălător, sau sub orice alt chip mai sigur și canonic s-ar putea"[12].

De asemenea, în decursul secolelor, Biserica Ortodoxă Română s-a confruntat cu mai multe episoade în care epidemiile au decimat o mare parte din populație[13].

---

9 Peter Sarris, „Bubonic Plague in Byzantium: The Evidence of Non-Literary Sources", în: Lester K. LITTLE, *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 119–120.

10 Dionysios STATHAKOPOULOS, „Crime and Punishment. The Plague in the Byzantine Empire, 541–749", în: Lester K. LITTLE, *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 99, 114-115.

11 La sfârșitul secolului al VIII-lea, Sf. Andrei Criteanul compune câteva rugăciuni cu acest scop. Dionysios STATHAKOPOULOS, „Crime and Punishment", p. 101.

12 *Πηδάλιον της νοητής νηός, της Μίας Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής των ορθοδόξων Εκκλησίας: ήτοι άπαντες οι ιεροί και θείοι κανόνες των αγίων οικουμενικών Συνόδων*, Εκ της Τυπογραφίας του εκδότου Κωνσταντίνου Γκαρπολά, Εν Αθήναις, 1841, p. 138.

13 Pentru Transilvania și Banat, a se vedea: Ioan BOLOVAN, „Epidemiile de holeră din Transilvania în secolul al XIX-lea: perspective demografice și comportamentale", în: *Studii istorice privind relațiile româno-ungare*, Nicolae EDROIU (ed.), Editura Mega, Cluj-Napoca, 2010, pp. 126-140; Ioan BOLOVAN, „Aspecte privind impactul demografic și mental al epidemiilor de

2. Atitudinea canonică a Patriarhiei Ecumenice la începutul pandemiei

Încă din data de 11 martie 2020, dată la care a fost testată pozitiv prima persoană în Turcia[14], Patriarhia Ecumenică a luat o poziție sinodală față de contextul creat de noul virus, îndemnând la prudență, răbdare și evitarea panicii în rândul credincioșilor, deși se recunoștea gravitatea și impactul medical al virusului SARS-CoV-2.[15] Pe de cealaltă parte, comunicatul

holeră în spațiul ardelean în secolul al XIX-lea", în vol. *Națiune și europenitate. Studii istorice. In honorem Magistri Camili Mureșanu*, Nicolae EDROIU, Susana ANDEA, Șerban TURCUȘ (eds.), Editura Academiei Române, București, 2007, pp. 228-241; Teodora Daniela SECHEL, „Practici medicale și instituționale de combatere a epidemiilor în Ungaria, Transilvania și Banat, 1770-1850", *Archiva Moldaviae*, VI, Suppl. 1 (2014), pp. 57-76; Alexandru Stănciulescu BÎRDA, „Câteva documente din secolul XIX privind contribuția preoțimii bănățene la lupta contra epidemiei de variolă", *Altarul Banatului*, An I (40), nr. 9-10 (septembrie-octombrie 1990), pp. 110-115.. Pentru epidemiile din Țara Românească și Moldova a se vedea: „Adresa lui Grigorie Filipescu către episcopii Țării Românești pentru a se lua măsurile necesare în vederea stăvilirii epidemiei de ciumă (1812 oct. 27)", în: *Biserica Ortodoxă Română*, An. XVI 3 (iun.) (1892), pp. 193-208; „Raportul lui Radu Golescu către domnitor privitor la sumele primite de la mitropolit și episcopi ca ajutor pentru spitalul de la Dudești, unde erau tratați cei afectați de ciumă (1813 iul. 11)", în: *Biserica Ortodoxă Română*, An. XVI (1892), 4 (iul.), pp. 289-318; *Biserica Ortodoxă Română*, An. XXIII (1899), 3 (iun.), pp. 324-329; „Moldova după 1821. Ciuma din Moldova (1827). Pastorala lui Veniamin Costache cu privire la ciumă (1827 apr.)", în: *Biserica Ortodoxă Română*, An. XXV (1901), S (nov.), pp. 689-714; „Pitacul lui Alexandru Constantin Moruzi către mitropolitul Ungrovlahiei cu privire la unele măsuri sanitare pentru împiedecarea ciumei de a se răspândi (1796 mai 17)" în: *Biserica Ortodoxă Română*,/An. XXVIII (1904), 5 (aug.), pp. 516-527.

[14] https://www.dailysabah.com/turkey/turkey-remains-firm-calm-as-first-coronavirus-case-confirmed/news

[15] „Comunicatul Sfântului și Venerabilului Sinod privind COVID-19 (Coronavirus) 11 martie 2020. Sfântul și Venerabilului Sinod al Patriarhiei Ecumenice, convocat sub președinția Sanctității sale, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, a deliberat în detaliu, printre alte probleme, și cu privire la evenimentele legate de Covid-19 (Coronavirus) și, în duh de responsabilitate pastorală, subliniază următoarele: 1) În ciuda gravității situației, se recomandă prudență, răbdare și evitarea panicii. 2) Biserica a arătat și continuă să arate respect pentru științele medicale. Astfel, Biserica îi încurajează pe toți credincioșii să respecte directivele oficiale ale Organizației Mondiale a Sănătății, precum și declarațiile și reglementările legale pertinente emise de autoritățile civile din țările respective. 3) Patriarhia Ecumenică își exprimă recunoștința față de toți cei care cu jertfelnicie activează în toate sectoarele de sănătate – medicale, de asistență medicală și cercetare – pentru ca această nouă pandemie să fie înfruntată și tratată. 4) Sfânta și Marea Biserică a lui Hristos cunoaște din experiența peregrinării sale vechi de două mii de ani că Sfânta Împărtășanie este „antidotul pentru moarte" și rămâne fermă în învățătura ortodoxă cu privire la Sfânta Euharistie. 5) Este considerat de la sine înțeles că credința în Dumnezeu, ca transcendere a rațiunii umane și nu

Patriarhiei Ecumenice îndemna credincioșii din jurisdicția sa să se supună directivelor experților Organizației Mondiale a Sănătății și celor emise de către autoritățile civile naționale competente, recunoscându-se efortul pe care cadrele medicale îl depun pentru combaterea epidemiei. Pe lângă această atitudine, Patriarhia Ecumenică arăta în comunicatul său o poziție fermă față de Sfânta Euharistie:

> „4) Sfânta și Marea Biserică a lui Hristos cunoaște din experiența peregrinării sale vechi de două mii de ani că Sfânta Împărtășanie este „antidotul morții" și rămâne fermă în învățătura ortodoxă cu privire la Sfânta Euharistie."[16].

Din 12 martie guvernul turc a început să ia măsuri cu privire la închiderea unităților din învățământul universitar și preuniversitar, desfășurarea activităților sportive fără public, cât și a altor activități.[17] La data de 18 martie, Asociația Medicală Turcă a publicat un raport în care a evidențiat impactul grav pe care Covid-19[18] îl poate avea asupra populației, fapt pentru care autoritățile au început să ia măsuri mai dure. În aceeași zi, 18 martie 2020, Patriarhia Ecumenică a emis un comunicat[19] prin care, pe lângă reafirmarea

ca abolire a acesteia, împreună cu rugăciunea, întăresc lupta duhovnicească a fiecărui creștin. Prin urmare, Biserica-Mamă din Constantinopol își îndeamnă copiii spirituali din întreaga lume să își intensifice rugăciunile, astfel încât, prin ajutorul și descoperirea de la Dumnezeu, această năpastă contemporană să poată fi depășită. 11 martie 2020. Din Secretariatul Sfântului și Venerabilul Sinod" (Traducere proprie după: https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=3038&tla=gr).

[16] https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=3038&tla=gr.

[17] Închiderea unităților a fost decisă cu data de 16 martie 2020 pentru o perioadă de trei săptămâni, iar sporturile publice, până la începutul lunii aprilie. https://www.aa.com.tr/tr/koronavirus/ibrahim-kalin-koronavirus-toplantisinda-alinan-tedbirleri-acikladi/1763918. Toate aceste măsuri au fost și ulterior prelungite.

[18] http://www.hekimlik.org/koronavirus/merhaba/.

[19] „Comunicat al Patriarhiei Ecumenice privind COVID-19 (18 martie 2020). Având în vedere că această criză de Coronavirus continuă să se răspândească și să se intensifice la scară globală, Patriarhia Ecumenică monitorizează situația cu o atitudine imperioasă de responsabilitate față de credincioșii săi și de toți oamenii fără excepție și, în urmând comunicatului din 11 martie 2020, după deliberarea cu ierarhii, anunță următoarele: 1) Patriarhia Ecumenică reiterează cu empatie apelul său către toată lumea pentru a-și limita ieșirile și călătoriile la ceea ce este necesar, rămânând în casele lor pentru siguranța proprie și pentru protejarea publicului larg. 2) Laudă spiritul de jertfelnicie arătat de către cei care lucrează în domeniul asistenței medicale și își exprimă recunoștința pentru eforturile lor extraordinare și exhaustive de a-i ajuta pe cei în nevoi, precum și pentru pericolul pe care îl riscă în cunoștință de cauză de a intra în

prevederilor comunicatului din 11 martie, a luat decizia ca în toate eparhiile din Patriarhia Ecumenică să înceteze slujbele publice din biserici, care vor rămâne deschise doar pentru rugăciuni private[20], deși la acea dată erau confirmate 191 de cazuri pozitive și 2 decese[21]. Potrivit deciziei sinodale, comunitățile monahale aveau să își desfășoare activitatea liturgică fără participarea pelerinilor, dar administrația patriarhală avea să rămână închisă pe termen nedeterminat. Împreună cu această decizie, Patriarhia Ecumenică a trimis și un mesaj către credincioși în care evidenția rolul important al medicilor, cercetătorilor și a celor implicați în combaterea epidemiei. Mesajul de încurajare duhovnicească era îndreptat și către cei care vedeau măsurile de carantină ca limitare a credinței:

> „Totuși, ceea ce este în joc nu este credința noastră, ci credincioșii. Nu este Hristos, ci creștinii noștri. Nu este Dumnezeu-omul, ci ființele umane. Credința noastră este ferm stabilită prin rădăcinile culturii noastre. Credința noastră este o credință vie și nu există nicio circumstanță excepțională care să o poată limita sau suprima. Ceea ce trebuie să fie limitate și suprimate în aceste circumstanțe extraordinare sunt întrunirile și adunările mari de oameni. Să rămânem în casele noastre. Să fim atenți și să îi protejăm pe cei din jurul nostru. Și acolo,

contactul lor cu cei infectați de Covid-19. 3) Subliniază necesitatea fiecăruia de a urma deciziile și instrucțiunile autorităților responsabile din domeniul sănătății, în numele binelui comun. 4) Având în vedere deciziile luate deja de unele eparhii ale Tronului ecumenic, astăzi emitem universal rezoluția și mandatul nostru bisericesc de a înceta toate slujbele, evenimentele și tainele dumnezeiești, cu excepția rugăciunii private în bisericile care vor rămâne deschise, până la sfârșitul lunii martie. Această restricție va fi evaluată ulterior, în conformitate cu dezvoltarea pandemiei cauzate de virus". 5) Toate mănăstirile patriarhale și stavropighiale vor continua să țină slujbele divine obișnuite pentru comunitățile lor monahale, dar fără pelerini și vizitatori, cărora nu li se va permite intrarea. 6) În același context, Birourile Patriarhale din Fanar vor rămâne închise până la o nouă notificare, în timp ce Patriarhul ecumenic și clerul Palatului Patriarhal vor îndeplini serviciile dumnezeiești stabilite și se vor ruga pentru întreaga lume și pentru ușurarea rapidă din această încercare. Din Secretariatul Sfântului și Venerabilului Sinod Fanar, 18 martie 2020." (Traducere proprie).

[20] „4) Având în vedere deciziile luate deja de unele eparhii ale Tronului ecumenic, astăzi emitem universal rezoluția și mandatul nostru bisericesc de a înceta toate slujbele, evenimentele și tainele dumnezeiești, cu excepția rugăciunii private în bisericile care vor rămâne deschise, până la sfârșitul lunii martie. Această restricție va fi evaluată ulterior, în conformitate cu dezvoltarea pandemiei cauzate de virus". https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=3043&tla=gr

[21] https://www.hurriyet.com.tr/gundem/son-dakika-haberi-saglik-bakani-koca-corona-viruslu-vaka-sayisini-acikladi-41472292

din casele noastre, întăriți de puterea unității noastre spirituale, fiecare dintre noi să ne rugăm pentru toată omenirea”[22].

[22] „Mesajul Sanctității Sale, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, cu privire la COVID-19. Frați ierarhi și preaiubiți fii în Domnul, Din Fanar, din inima reginei orașelor, din Orașul Marii Biserici și al Sfintei Sofia, ne adresăm fiecăruia dintre voi – femei, bărbați și copii – din cauza condițiilor și a tulburării fără precedent cu care ne confruntăm ca rasă umană, ca urmare a amenințării globale reprezentate de pandemia noului coronavirus, numit Covid-19. Vocea Bisericii, a Bisericii Mamă, nu poate fi tăcută în astfel de timpuri. Prin urmare, cuvintele noastre iau forma pe care am învățat-o de-a lungul veacurilor: prin liturghie și învățătură, cu încurajare și mângâiere. Mulțumim sincer tuturor celor care luptă cu jertfelnicie, chiar neglijându-se pe ei înșiși și inclusiv familiile lor: – Experții din domeniul medical și al asistenței medicale din prima linie, alături de frații și surorile noastre care suferă; – Cercetătorii și oamenii de știință care caută medicamente și vaccinuri adecvate pentru a ne scăpa de acest virus, dar, de asemenea; – Toți cei care sunt implicați activ pentru a face față acestei pandemii. Contribuția dumneavoastră este neprețuită. Este o jertfă pentru întreaga societate și un sacrificiu care merită toată cinstea și recunoștința. Vă mulțumim toți și vă felicităm, nu numai de la ferestrele caselor noastre, ci de pretutindeni și în orice moment. Gândurile și rugăciunile noastre sunt alături de voi. În această luptă, statele, guvernele și autoritățile noastre sanitare competente au responsabilitatea principală pentru demersurile, confruntarea și depășirea acestei crize. I-am putea descrie ca fiind comandanții de pe câmpul de luptă împotriva unui inamic invizibil, dar acum bine-cunoscut. Un dușman care s-a întors împotriva umanității. Povara responsabilității pe care o poartă pe umeri necesită cooperarea tuturor. Acum este momentul responsabilității personale și sociale. De aceea, dragii noștri fii, vă rugăm ca părinții voștri duhovnicești să vă raportați cu încredere și răbdare la toate măsurile dificile, dar necesare propuse de națiunile și autoritățile și noastre sanitare. Totul se face pentru protecția noastră, pentru binele nostru comun, pentru a opri răspândirea acestui virus. Eliberarea noastră de această suferință depinde în totalitate de propria noastră cooperare. Poate că unii dintre voi au considerat că aceste măsuri drastice subminează sau dăunează credinței noastre. Totuși, ceea ce este în joc nu este credința noastră – ci credincioșii. Nu este Hristos, ci creștinii noștri. Nu este divino-umanul, ci ființele umane. Credința noastră este ferm stabilită prin rădăcinile culturii noastre. Credința noastră este o credință vie și nu există nicio circumstanță excepțională care să o poată limita sau suprima. Ceea ce trebuie să fie limitate și suprimate în aceste circumstanțe extraordinare sunt întrunirile și adunările mari de persoane. Să rămânem în casele noastre. Să fim atenți și să îi protejăm pe cei din jurul nostru. Și acolo, din casele noastre, întăriți de puterea unității noastre duhovnicești, fiecare dintre noi să ne rugăm pentru toată omenirea. Vom trece prin această perioadă ca print-o călătorie prin deșert pentru a ajunge în Țara Făgăduinței, unde știința, prin harul lui Dumnezeu, va depăși acest virus. Suntem siguri că într-adevăr, prin rugăciunile noastre, știința va predomina. Așadar, este bine să rămânem uniți în duh, în timp ce continuăm lupta pocăinței și a sfințeniei. Îi vedem pe cei de aproape ai noștri suferind de pe urma virusului, în timp ce alții au pierit și s-au îndepărtat dintre noi. Biserica noastră speră și se roagă pentru vindecarea bolnavilor, pentru sufletele celor plecați și pentru curaj și putere pentru familiile celor îndurerați. Această încercare va trece și ea. Norii se vor limpezi, iar Soarele neprihănirii va distruge efectul mortal al virusului, dar viețile noastre se vor schimba pentru totdeauna. Această încercare este o oportunitate pentru noi să ne schimbăm în bine, în direcția consolidării iubirii și solidarității. Fiii noștri iubiți în Domnul, binecuvântarea Domnului, prin mijlocirea Preasfintei Maicii Sale, să ne însoțească în călătoria noastră, să transforme izolarea noastră voluntară în comuniune

Până la sfârșitul lunii martie, numărul de cazuri a trecut de 2000, fapt pentru care Patriarhia Ecumenică a reiterat decizia din 18 martie, păstrând bisericile închise[23].

La data de 8 aprilie, Patriarhia Ecumenică, reevaluând contextul pastoral-liturgic al epidemiei, a luat o decizie pentru perioada pre și post pascală[24]. Prin urmare, slujirea avea să fie făcută într-o singură biserică diocezană sau mitropolitană, de unde avea să fie transmisă și televizat, pentru

---

autentică și să o preschimbe în rugăciune cu scopul de a aprecia sensul acesteia, pentru a ne putea întoarce la ceea ce este adevărat, la ceea ce este plăcut lui Dumnezeu! Aveți curaj și Dumnezeu să fie cu noi!" (Traducere proprie după: https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=3042&tla=gr).

[23] „Comunicatul privind COVID-19 (Coronavirus) (31 martie 2020). Prin comunicatul din 18 martie, Patriarhia Ecumenică a anunțat decizia de suspendare a tuturor slujbelor și evenimentelor bisericești de pe teritoriul său, până la sfârșitul lunii, precum și intenția sa de a reveni la această chestiune, în cazul în care se consideră necesar din pricina contextelor actuale. Deoarece cazurile de COVID-19 se înmulțesc dramatic în întreaga lume, cu multe victime și, din acest motiv, impunerea – pe bună dreptate – a unor măsuri stricte și restrictive continuă în aproape fiecare țară, interdicția menționată va rămâne inevitabil valabil pentru Sfântul Centru patriarhal din Fanar și Eparhiile Tronului Ecumenic de pe întreg mapamondul până la o notificare ulterioară, în funcție de cursul pandemiei. Biserica-Mamă din Constantinopol se roagă și dorește ca, în curând, să fie descoperit remediul eficient și adecvat pentru combaterea bolii, pentru a depăși această mare criză și pentru a aborda efectele acesteia asupra societății și a economiei. Din Secretariatul Sfântului și Cinstitului Sinod". (Traducere proprie după: https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=3050&tla=gr)

[24] Comunicat privind COVID-19. 8 aprilie 2020. „Pe măsură ce starea de urgență continuă în întreaga lume din cauza pandemiei de Coronavirus și având în vedere Sfântă și Marea Săptămâna și Paștile, astăzi, 8 aprilie, ierarhii tronului din marea cetate s-au adunat într-o întrunire, în cadrul căreia au fost decise următoarele: 1. Începând cu sâmbăta lui Lazăr și după aceea, slujbele divine vor avea loc într-o singură biserică a fiecărei regiuni arhidiecezane din Arhiepiscopia Constantinopolului și în fiecare dintre mitropoliile sufragane, întotdeauna în spatele ușilor închise, sub grija și supravegherea ierarhului locului și a reprezentantul patriarhal în fiecare regiune. 2. Tehnologia modernă facilitează activitatea pastorală a Bisericii, în special în actualele condiții dificile. Cu toate acestea, abuzul nu poate fi permis și, de aceea, se recomandă ca difuzarea online a acestor slujbe divine să se facă numai de la o singură biserică a fiecărei eparhii a Patriarhiei Ecumenice, astfel încât să se împiedice un crearea unui nou etos al convertirii slujbelor bisericești într-un alt spectacol televizat. La Tronul Patriarhiei Ecumenice, difuzarea televizată și online va avea loc numai de la Biserica patriarhală din Fanar, unde slujbele vor fi sărbătorite de Sanctitatea sa și de membrii Centrului patriarhal. 3. În eparhiile din străinătate, toate problemele existente vor fi rezolvate de ierarhii locului, întotdeauna conform deciziilor și directivelor guvernelor locale și a autorităților sanitare. 4. La mănăstirile patriarhale, așa cum s-a decis, toate slujbele divine vor fi celebrate în mod normal de către frățiile lor, fără participarea pelerinilor din afară. Patriarhul ecumenic și ierarhia din jurul său vă doresc o Săptămână mare și Sfântă și binecuvântare tuturor pentru Sfintele Paști. Fanar, 8 aprilie 2020. Din Marea Cancelarie". (Traducere proprie după: https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=3054&tla=gr)

a nu „transforma slujbele bisericești într-un spectacol televizat". De asemenea, Patriarhia Ecumenică a lăsat la latitudinea ierarhilor din diaspora puterea de decizie cu privire la alte aspecte legate de limitarea slujirii pe timp de pandemie.

Până la data de 1 iunie 2020, Patriarhia Ecumenică nu a mai emis alte documente cu privire la slujbele liturgice sau viața pastoral misionară a eparhiilor. La această dată, Patriarhia Ecumenică a publicat o scrisoare trimisă la data de 17 mai către toate Bisericile Ortodoxe locale, în care sublinia importanța Euharistie și a practicii ei pe timp de pandemie[25], dar și faptul că Patriarhia Ecumenică nu are intenția de a renunța la practica împărtășirii euharistice actuale, și anume cea dintr-un potir și cu o linguriță comună.

Este important de menționat în această scrisoare faptul că Patriarhul Ecumenic trimite un semnal general în ceea ce privește relația Bisericii Ortodoxe cu statul și autoritățile publice. Biserica Ortodoxă se supune restricțiilor și recomandărilor sanitare și politice, dar până la momentul în care este atins fundamentul credinței sale:

> „Ne-am supus îndemnurilor autorităților sanitare și politice și, așa cum este firesc, ne supunem acestora, până în punctul în care nu sunt atinse esența și centrul credinței noastre. Condescendența Bisericii merge până la cruce, dar totuși refuză să coboare de pe ea prin supunerea față de judecătorii și autoritățile acestei lumi, când Taina Tainelor vieții bisericești, adică dumnezeiasca Euharistie, este pusă la îndoială."

Această poziție avea să fie consolidată prin Sinodul Patriarhiei Ecumenice convocat între 23 și 25 iunie la Chambésy, Geneva[26].

---

[25] https://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=3087&tla=gr

[26] Comunicatul Sfântului Sinod din 25 iunie 2020. „În perioada 23-25 iunie 2020, Sfântul și Venerabilul Sinod al Patriarhiei Ecumenice a fost convocat pentru ședința sa ordinară din luna curentă la Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice din Chambésy, Geneva. În prima zi, membrii sinodali au fost preocupați cu activitatea lor de cooperare cu mulți dintre ierarhii Tronului din Europa, care au fost, de asemenea, invitați și ei la întrunire. În cadrul acestei întruniri, au fost citite și discutate scrisorile oficiale ale preafericiților întâistătători primite până acum ca răspuns la scrisoarea Patriarhului Ecumenic către aceștia din data de 17 mai a acestui an, cu privire la modul de împărtășire a Sfintei Euharistii, care a apărut după izbucnirea pandemiei de coronavirus. S-a stabilit în mod satisfăcător că opinia lor coincide cu cea a Patriarhiei Ecumenice. Aceasta constă în următoarele: a) Taina dumnezeieștii Euharistii nu este negociabilă, deoarece credem că prin ea sunt oferite credincioșilor Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos „spre iertarea păcatelor și spre viața de veci" și este imposibil ca prin această Taină a Tainelor să se poată transmite vreo boală celor care se împărtășesc. Din acest

Prima chestiune abordată a fost cea a pozițiilor oficiale pe care Bisericile Ortodoxe le-au luat cu privire la modul de împărtășire în timp de pandemie, solicitare trimisă de către Patriarhul ecumenic prin scrisoarea din 17 mai[27].

---

motiv, Biserica rămâne neclintită și fermă în învățăturile sale despre esența Tainei Sfintei Împărtășanii. b) În ceea ce privește modul de împărtășire al Tainelor inexprimabile către credincioși, respectând Sfânta Tradiție, care se împletește în mod inexplicabil cu practica bisericească cotidiană și cu experiența chenotică, dar și ca pavăză și supraveghetor al tradițiilor transmise de la Sfinții Părinți, nu are nevoie de o schimbare în această privință, în special sub presiunea factorilor externi. În același timp, Biserica-Mamă, conștientă de nevoile speciale ale fiilor ei din Diaspora, îi îndeamnă pe păstorii care slujesc în Diaspora ca, cu o sensibilitate, responsabilitate și conștiință pastorală, să aplice temporar, prin iconomie, ajustări pentru situații problematice care decurg din legislația locală a Statului pentru un folos duhovnicesc mai mare al poporului creștin, întotdeauna în coordonare cu Sfântul Centru din Fanar. Geneva, 25 iunie 2020. Din Secretariatul Principal al Sfântului și Venerabilului Sinod." (Traducere proprie după: https://www.ecupatria.org/2020/06/25/ecumenical-patriarchates-holy-synod-discussed-the-mode-of-distribution-of-holy-communion/)

[27] „Comunicatul Patriarhului Ecumenic către celelalte Biserici Ortodoxe. Sanctitatea Sa, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, ca urmare a dorinței Bisericii Mame din Constantinopol de a exista coordonarea și, pe cât posibil, uniformitate între Bisericile Ortodoxe Locale cu privire la problematica extrem de importantă a dumnezeieștii Euharistii și a modului de împărtășire a acesteia către credincioși, a trimis următoarea scrisoare la 17 mai 2020 tuturor Preafericiților frați, întâistătători ai Bisericilor Ortodoxe locale: „Preafericirea Voastră, Hristos a înviat! Am experimentat în chip dureros circumstanțele care au apărut în viața Bisericii din cauza pandemiei grave a noului coronavirus și am primit de pretutindeni noi informații regionale și diverse evoluții ale situației, sub formă de scrisori sau sub formă de întrebări și preocupări. Fiind animați de duhul solidarității și cooperării, pentru a proteja sănătatea credincioșilor și binele comun, am acceptat săvârșirea serviciilor liturgice pentru o anumită perioadă de timp fără prezența credincioșilor în biserici, dar cu preocuparea principală, totuși, de păstrare a credinței Părinților noștri, care întotdeauna sunt luminătorii lumii. Cu toate acestea, fiindcă, după interesul lăudabil al autorităților și prevenția importantă arătate de conducători în timpul pandemiei de COVID-19, s-au făcut auzite anumite puncte de vedere necuviincioase despre cum să ne apropiem de preacuratele taine, ne este imposibil să rămânem tăcuți și departe de o situație atât de ambiguă și inactivi în fața dezvoltării și a reglementărilor și interdicțiilor guvernamentale aferente. Ne-am supus îndemnurilor autorităților sanitare și politice și, așa cum este firesc, ne supunem acestora, până în punctul în care nu sunt atinse esența și centrul credinței noastre. Condescendența Bisericii merge până la cruce, dar totuși refuză să coboare de pe ea prin supunerea față de judecătorii și autoritățile acestei lumi, când Taina Tainelor vieții bisericești, adică dumnezeiasca Euharistie, este pusă la îndoială. Este cunoscut tuturor că, în viața Bisericii, interpretul îndemnurilor și preceptelor biblice și apostolice, cât și al spiritului și al literei dumnezeieștilor și sfintelor canoanelor este Sfânta Tradiție, împletită în mod indisolubil cu practica bisericească cotidiană și cu experiență chenotică. Folosind această practică consacrată a Bisericii, vedem și discernem cu adevărat că ea trăiește în lume prin dumnezeiasca Euharistie și în dumnezeiasca Euharistie sau, într-un alt fel spus, dumnezeiasca Euharistie este revelația și experierea tainei divino-umane a Bisericii. Însuși Domnul, care „locuiește în chip nevăzut cu noi", care „aduce, se aduce și se împarte",

Concluzia simplă a Patriarhiei Ecumenice a fost aceea că „s-a stabilit în mod satisfăcător că opinia lor coincide cu cea a Patriarhiei Ecumenice". Prin urmare, Sinodul Patriarhiei Ecumenice a decis, pe de o parte, că: „Taina dumnezeieștii Euharistii nu este negociabilă" și „este imposibil ca prin această Taină a Tainelor să se poată transmite vreo boală celor care se împărtășesc", iar pe de alta, că: „în ceea ce privește modul de împărtășire a Tainelor... nu are nevoie de o schimbare în această privință, în special sub presiunea factorilor externi". Cu toate că această perspectivă ar putea părea intransigentă, inflexibilă și ultraconservatoare, totuși Patriarhia Ecumenică oferă episcopilor din diaspora posibilitatea de aplicare a iconomiei în funcție de necesitățile pastorale și prevederile legale ale statelor, iconomiei exercitată sub coordonarea centrului ecumenic din Fanar[28].

Această poziție a fost menținută până la sfârșitul anului 2020, fiind consolidată ca poziție oficială a Patriarhiei Ecumenice în privința Sfintei Euharistii.

În decursul acestei perioade, problema împărtășirii credincioșilor a fost una foarte delicată, chiar dacă ierarhii Bisericilor Ortodoxe Autocefale au exprimat o anumită opinie teologică unanimă.

În spațiul public ortodox au apărut mai multe opinii cu privire la diferite metode de împărtășire a credincioșilor în acest timp de mare încercare,

---

ne oferă în Euharistie trupul Său preacurat și scumpul Său sânge, făcându-ne „plinătatea împărăției cerurilor". În acest sens și în acest simțământ, transmitem Preafericirii Voastre, mult iubite de noi, declarând în toată conștiința că nu avem intenția de a renunța la ceea ce ni s-a transmis către noi toții de către binecuvântații noștri Părinții. În lumina circumstanțelor care au apărut, dorim să ascultăm părerea Voastră frățească și gândurile Voastre, pentru a putea păși comun în abordarea pastorală a controverselor privind modul stabilit de împărtășire a dumnezeieștii euharistii. Acestea fiind spuse, Preafericirea voastră mult iubită, vă îmbrățișăm cu dragoste în Hristos și cu sărutarea sfântă, rămânând scumpul vostru frate, coliturghisitor și părtașul în același potir unic și comun, din care, bând-o, nu vom mai înseta în veacuri. Amin." (Traducere proprie)

[28] „În același timp, Biserica-Mamă, conștientă de nevoile speciale ale fiilor ei din Diaspora, îi îndeamnă pe păstorii care slujesc în Diaspora ca, cu o sensibilitate, responsabilitate și conștiință pastorală, să aplice temporar, prin iconomie, ajustări pentru situații problematice care decurg din legislația locală a Statului pentru un folos duhovnicesc mai mare al poporului creștin, întotdeauna în coordonare cu Sfântul Centru din Fanar". https://www.ecupatria.org/2020/06/25/ecumenical-patriarchates-holy-synod-discussed-the-mode-of-distribution-of-holy-communion/

dar și dezbaterea dacă Sf. Euharistie poate sau nu să transmită virusul[29]. Aceste metode cu privire la posibilitatea împărtășirii credincioșilor pot fi sistematizate în felul următor.

O primă metodă vehiculată între teologi a fost cea a împărtășirii credincioșilor în conformitate cu practica primelor secole creștine. Mărturiile tradiției Bisericii Ortodoxe evidențiază faptul că, în perioada primară și patristică, credincioșii primeau Sfântul Trup în mână, iar Sfântul Sânge, din potir. Acest lucru este evidențiat prima dată în detaliu de către *Constituțiile Apostolice*[30]. De asemenea, din cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur, din *Tratatul despre preoție*, am putea înțelege că ar fi fost vorba de primirea Sfântului Trup cu Sfântul Sânge în mâinile credincioșilor[31]. Sfântul Chiril al Ierusalimului vorbește despre împărtășirea cu Trupul lui Hristos din mâna dreaptă așezată pe mâna stângă ca pe un tron[32]. Tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe

[29] A se vedea poziția lui Chiril HOVORUN, „COVID-19, Eucharist, Christian (?) Dualism and the Deadly Orthodox Fundamentalism", în: P. VASSILIADIS, G. DEMOCOPOULOS (eds.), *The Church in the Period of Pandemic: Can the Present Pandemic Crisis Become a Meaningful Storm for Renewal in Our Churches?*, CEMES Fordham, 2020, pp. 159-164; Hermina NEDELESCU, „The Eucharist, Its Physical Elements, and Molecular Biology", *Public Orthodoxy*, 2020, 27 May.

[30] Constituțiile Apostolice arată că Sfântul Sânge era primit din Sfântul Potir: «„Trupul lui Hristos" și cel ce primește să zică: „Amin!"; iar diaconul să țină potirul și, dându-l, să zică: „Sângele lui Hristos"…»" (*Constituțiile Apostolice*, cap. VIII, 13, în: *Canonul Ortodoxiei*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, pp. 753-754).

[31] „Mai socotești oare că ești printre oameni și că mai stai pe pământ, când vezi că Domnul stă jertfă pe Sfânta Masă, iar pe preot stând lângă jertfă, rugându-se, când vezi că toți se înroșesc cu împărtășirea cu cinstitul Sânge al lui Hristos? […] O, minune ! O, iubire de oameni a lui Dumnezeu ! Fiul, Care stă sus cu Tatăl, este ținut în clipa aceea în mâini de toți și se dă pe Sineși tuturor celor ce voiesc să-L sărute și să-L primească. Toți fac aceasta cu ochii credinței. Îți par oare vrednice de disprețuit toate acestea ?!", SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Tratatul despre preoție*, cartea a III-a, cap.4, în volumul *Despre Preoție*, Ed. IMBOR, București, 1987, p. 58.

[32] „Când te apropii să te împărtășești, nu te apropia cu palmele întinse, nici cu degetele răsfirate; dimpotrivă, fă mâna stângă tron mâinii drepte, ca una ce are să primească pe Împăratul. Fă-ți căuș palma, și primește Trupul lui Hristos, răspunzând: „Amin!" După ce-ți vei sfinți cu multă grijă ochii prin atingerea de Sfântul Trup, Împărtășește-te, având grijă să nu pierzi ceva din el. Căci dacă vei pierde ceva, este ca și cum ți-ai pierde unul din propriile tale mădulare. Spune-mi: Dacă cineva ți-ar da câteva bucățele de aur, nu le-ai ține cu toată grija, ferindu-te să nu pierzi ceva din ele, și să te păgubești ?! Oare nu vei căuta cu mult mai mult și cu mai multă grijă să nu-ți cadă vreo fărâmitură din ceea ce este mai de preț decât aurul și pietrele prețioase?" Apoi, după ce te-ai împărtășit cu Trupul lui Hristos, apropie-te și de potirul Sângelui. Mu mai întinde mâinile, ci pleacă-te, și cu rugăciune și evlavie, rostește: „Amin"; sfințește-te împărtășindu-te din Sângele lui Hristos. Și pe când sunt încă umede buzele tale, du degetele la gură și cu umezeala buzelor sfințește-ți ochii, fruntea și celelalte simțuri. Apoi, așteptând

pecetluiește această metodă printr-un Sinod Ecumenic, și anume Sinodul Trulan, care, prin canonul 101, arată:

> „dacă cineva ar dori ca la momentul adunării să se împărtășească cu Preacuratul Trup și să devină, prin participare, una cu El, ținându-și mâinile în formă de cruce, să se apropie astfel și să primească comuniunea harului. Căci pe cei care, în afară de mâna lor, pregătesc pentru primirea dumnezeiescului Dar anumite vase de aur sau din alt material, pentru ca prin acestea să se învrednicească de Preacurata Comuniune, nu îi acceptăm în niciun chip, fiindcă preferă materia cea neînsuflețită și inferioară mai mult decât chipul lui Dumnezeu.[33]"

Metoda împărtășirii cu lingurițe de unică folosință și metoda de dezinfectare a linguriței după fiecare împărtășanie, asumate de unele Biserici, au fost primite cu multă rezervă de către mediile ultra-conservatoare și de către unii teologi. Ca argumentarea principală a fost adus faptul că din perioada primară și până la finele primului mileniu, Trupul și Sângele Domnului erau primite separat, fapt ce nu necesita folosirea unei lingurițe. La începutul celui de-al doilea mileniu, apar primele dovezi cu privire la împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului împreună și la folosirea linguriței[34]. Această practică s-a încetățenit după secolul al XII-lea[35].

La fel și practica arderii lingurițelor de unică folosință din lemn a fost respinsă. Având în vedere că pe lingurițele de unică folosință, lemn sau plastic, rămâne Sfânta Euharistie, normele liturgice arată, în anumite Biserici Ortodoxe, foarte clar că niciodată nu poate fi ars Trupul și Sângele Domnului, această faptă fiind considerată un sacrilegiu[36].

---

rugăciunea, mulțumește lui Dumnezeu, Care te-a învrednicit de atât de mari Taine". Sfântul CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheza V mistagogică*, 21-22, în *Cateheze*, trad. de Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 366.

[33] Răzvan PERȘA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Vol. 1 – Canoanele Apostolice și Canoanele Sinoadelor Ecumenice. Studiu introductiv, introduceri, note și traducere Răzvan Perșa,* vol. 1, Basilica, București, 2018, p. 331.

[34] Robert F. TAFT „Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence Author(s)", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 50 (1996), pp. 224-225.

[35] În comentariul la Canonul 101 Trulan, Theodor Balsamon afirma la sfârșitul secolului al XII-lea: „Dar să nu te miri, nici să nu chestionezi cauza pentru care în unele biserici sfântul trup al lui Hristos este împărtășit laicilor și nu este pus acestora în mână conform înțelegerii canonului, căci credința dreaptă și frica de Dumnezeu și evlavia nesuspectată trădează acest lucru, iar nu nevrednicia laicilor."

[36] „Rămânând Cinstitele Daruri, din vreo întâmplare ca aceasta, multă vreme, sfințite sau nesfințite (nefiind preot), de vor fi semne că au început să se strice, adică să fie cuprinse de

Metoda așezării Sfintei Euharistii cu mâna preotului în gura credincioșilor a fost evocată și practicată pe alocuri în anumite Biserici Ortodoxe, inclusiv în Biserica Ortodoxă Română, dar era evident faptul că ea comporta un risc ridicat de atingere a buzelor credincioșilor, deci gest care a fost considerat neadecvat pentru autoritățile de sănătate publică și pentru cele bisericești[37].

O altă practică evocată a fost cea a *turnării Sfintei Împărtășanii*, cu lingurița, în gura credincioșilor. Nici această metodă nu părea să fie mulțumitoare pentru autoritățile de sănătate publică sau pentru cercurile ortodoxe mai conservatoare, persistând un mare risc de atingere a buzelor cu lingurița și de contaminare inclusiv prin aerosoli.

O altă practică vehiculată a fost cea a *folosirii mai multor lingurițe*, puse într-un vas special, iar după folosirea fiecăreia, se dezinfectează și apoi se refolosesc. Argumentul adus de către teologi a fost cel al practicii dezinfectării pe care îl putem găsi în Pidalion.

Această practică se bazează, precum arată și trimiterea pe care o face documentul, pe interpretarea Sfântului Nicodim Aghioritul la canonul 28 Trulan, care afirma:

> „Drept aceea și preoții și arhiereii trebuie în vreme de epidemie să întrebuințeze un mod spre a-i împărtăși pe cei bolnavi, care să nu încalce canonul acesta, însă să nu pună Sfânta Pâine într-o stafidă, ci într-un vas sfințit, și de acolo să-l ia fie muribunzii, fie cei bolnavi cu lingurița. Apoi vasul împreună cu lingurița să fie puse în oțet și oțetul să fie vărsat în spălător, sau sub orice alt chip mai sigur și canonic s-ar putea"[38].

În perioada respectivă practica dezinfectării era realizat cu oțet, deși conținutul de alcool din acesta era foarte redus.

---

mucegai să nu îndrăznești, preote, nici să le arzi, nici să le lepezi, ci, cu vin dulce amestecându-le, fără greață să le consumi. Iar de nu va fi cu putință, să le îngropi sub Sfânta Masă. Iar de se vor strica, adică de se vor mucezi, iar pâinea și vinul se vor fi înăcrit, atât cât nu va fi cu putință a le potrivi, luându-le pe acestea, preotul să le verse pe apă curgătoare." *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 506.

[37] Cazul de la Sibiu a fost cel mai elocvent prin raportarea sa și prin atitudinea imediată a autorităților bisericești față de acesta.

[38] *Πηδάλιον της νοητής νηός, της Μίας Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής των ορθοδόξων Εκκλησίας: ήτοι άπαντες οι ιεροί και θείοι κανόνες των αγίων οικουμενικών Συνόδων*, Εκ της Τυπογραφίας του εκδότου Κωνσταντίνου Γκαρπολά, Εν Αθήναις, 1841, p. 138.

Cu toate aceste practici, la îndemnul Patriarhiei Ecumenice, Bisericile Ortodoxe Autocefale au stabilit ca practica împărtășirii credincioșilor să nu fie schimbată sau alterată.

3. Atitudinea canonică a Patriarhiei Moscovei la începutul pandemiei

Rusia a fost una dintre țările ortodoxe cu cele mai multe cazuri de infectări cu virusul SARS-CoV-2[39]. Primele cazuri apărute în Rusia au fost confirmate pe data de 31 ianuarie 2020, fiind vorba de doi cetățeni de naționalitate chineză, ceea ce a dus ca, în scurt timp, Rusia să închidă granițele cu China[40].

Încă de la finalul lunii februarie, ierarhii Bisericii Ortodoxe Ruse trimiteau către ierarhia de la Moscova semnale de îngrijorare cu privire la situația eparhiilor din Europa. În acest sens, exarhul patriarhal pentru Europa de Vest, mitropolitul Antonie de Korsun arăta necesitatea supunerii față de noile restricții impuse de către autoritățile italiene[41]. Cu toate acestea, la ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse din 28 februarie 2020 nu s-a adus în discuție o decizie cu privire noului context epidemiologic care ar putea afecta și eparhiile din Rusia[42].

---

[39] O cercetare arăta că un număr de 334 de clerici ai Bisericii Ortodoxe Ruse au murit din cauza Covid-19 până la finele lunii decembrie 2020, dintre care 7 mitropoliți, 2 episcopi, 17 stareți. A se vedea: M. SUSLOV, „The Russian Orthodox Church and the Pandemic", p. 171.

[40] Б. К. РОМАНОВ, „Коронавирусная инфекция COVID-2019", în: *Безопасность и риск фармакотерапии*, 8, 1 (2020), pp. 3–8.

[41] http://www.patriarchia.ru/db/text/5599080.html

[42] Sinodul a avut ca tematică „Familia creștină" și implementarea unor legi pentru protejarea drepturilor și importanței familiei în Rusia. http://www.patriarchia.ru/db/text/5598966.html. Într-un interviu din 7 martie 2020, Mitropolitul Ilarion Alfeev afirma următoarele: „Mitropolitul Hilarion: Am discutat această problemă la ultima ședință a Sfântului Sobor al Bisericii și am decis că nu vom emite documente sau rezoluții într-o manieră preventivă, dar dacă problemele ating Rusia sau ajung în alte țări din teritoriul canonic al Bisericii Ortodoxe Ruse, atunci, desigur, vom răspunde la acestea, inclusiv urmând recomandărilor autorităților sanitare. De exemplu, parohiile noastre din unele regiuni din Italia au primit deja dispoziții de la autoritățile locale, în măsura în care ar trebui să fie închise o perioadă de timp și nu ar trebui să se desfășoare slujbe liturgice. Există diferite modalități de a minimiza amenințarea unei infecții cu coronavirus. În special, credem că nu se pot transmite viruși și nicio boală prin Sfânta Taină. Dar dacă este vorba de unele interdicții sau recomandări pe care vom fi obligați să le urmăm, atunci nu excludem posibilitatea ca, de exemplu, în unele cazuri, să fie folosite pentru împărtășire și lingurițe de unică folosință. Acesta este deja cazul în situațiile în care un

Pe data de 2 martie 2020, au fost confirmate mai multe cazuri provenite din Italia, acest fapt ducând la aplicarea măsurilor de restricție socială, precum anularea evenimentelor mai ample, a întrunirilor, a activității școlare și academice. Poziția Bisericii Ortodoxe Ruse a trecut prin fazele descrise mai sus. Inițial, reprezentații Bisericii au afirmat că Euharistia nu poate să transmită virusul, dar obiectele folosite în cult pot să reprezinte un pericol, fapt pentru care se solicita dezinfectarea acestora, însă era contestată posibilitatea închiderii bisericilor[43].

Mai mult, la ședința din 11 martie 2020, în discursul său introductiv, patriarhul Chiril avea să aducă în discuție problema apariției noului coronavirus, dar îi asigura pe ierarhii sinodali că încă nu este vorba de o epidemie sau de o pandemiei. Patriarhul s-a arătat, într-adevăr, deschis la o dezbatere cu privire la atitudinea Bisericii Ortodoxe Ruse în contextul în care situația s-ar fi înrăutățit[44]. Prin urmare, Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse a emis o declarație cu privire la pericolul noului coronavirus. Declarația îndemna la calm, rugăciune, informare din surse veridice, supunerea față de recomandările autorităților[45].

---

preot vizitează într-un spital o persoană grav bolnavă, cu un sistem imunitar slăbit, căreia i s-a prescris de către medici o izolare completă. De aceea, preoții împărtășesc persoana respectivă dintr-o linguriță de unică folosință. Desigur, pot fi avute în vedere și alte măsuri, inclusiv purtarea măștilor”.

[43] Hilarion ALFEEV, „Если эпидемия коронавируса коснется стран канонического пространства Русской Церкви, мы будем принимать меры для минимизации угрозы заражения”, 10 Martie 2020, http://www.patriarchia.ru/db/text/5604795.html

[44] http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5606492.html

[45] Declarația Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse privind răspândirea infecției cu coronavirus. 11 martie 2020: „Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse privește cu îngrijorare răspândirea infecției cu coronavirus în lume și consecințele acesteia pentru milioane de oameni, mulți dintre ei nu numai că s-au confruntat cu amenințarea infectării, dar au trăit și consecințele socio-economice ale acestui fenomen. Membrii Sfântului Sinod exprimă condoleanțe familiilor și prietenilor victimelor acestei boli din China, Coreea de Sud, Iran, Italia, Franța, Germania, Spania și din alte țări. Munca medicilor și a voluntarilor care dezvoltă și implementează măsuri medicale și preventive menite să ajute pacienții și să prevină extinderea ulterioară a bolii este binecuvântată înaintea Domnului. În vremuri de epidemii, Biserica Ortodoxă Rusă și-a asumat întotdeauna slujirea ei mărturisitoare, fără a refuza nimănui hrana duhovnicească și participarea deplină la Tainele Sale. Apelând la calm și menținând cumpătarea și pacea în rugăciune, atragem atenție asupra faptului că credinciosul nu ar trebui să cedeze fricii și temerilor asociate cu diseminarea informațiilor neverificate despre infecție. În același timp, este inacceptabil să considerați infecția cu coronavirus într-un mod necugetat, să neglijați prescripțiile medicale, să ignorați măsurile preventive,

Măsurile luate de către autoritățile ruse au fost imediate. La data de 14 martie 2020, prin ordinul nr. 397 al Ministerului științei și educației Federației Ruse se impuneau măsuri pentru împiedicarea răspândirii virusului în unitățile de învățământ[46], acesta din urmă mutându-se în integralitate online[47] în următoarele zile, prin noi ordine al aceluiași Minister[48].

Nu după multe zile, pe data de 17 martie 2020, Biserica Rusă, conștientă de gravitate problemei, lua primele măsuri reale împotriva răspândirii virusului în unitățile de cult, începând cu eparhia Moscovei[49]. În acest sens, purtătorul de cuvânt al Patriarhiei Moscovei, Legoyda Vladimir Romanovich, afirma că aceste instrucțiuni, deși menite să fie aplicate în eparhia Moscovei, sunt destinate tuturor eparhiilor Bisericii Ruse[50]. Același purtător de cuvânt asigura că instrucțiunile Patriarhiei Moscovei evidențiază grija pastorală a

supunându-vă pe voi înșivă sau pe ceilalți la pericolul infectării. Sfântul Sinod consideră că este important să se respecte măsurile consecvente de prevenție sanitară și de igienă la parohiile și mănăstirile, în special în acele regiuni în care situația epidemiologică este recunoscută oficial ca fiind dificilă, inclusiv utilizarea mai amplă a soluțiilor sanitare pentru dezinfectarea ramelor icoanelor pe care credincioșii le sărută cărora credincioșii, utilizarea de pahare de unică folosință pentru zapivka. Dacă infecția cu coronavirus se răspândește într-o anumită regiune, pot fi luate măsuri preventive suplimentare în consultare cu ierarhia. Sfântul Sinod face apel la arhiereii, păstorii, călugării și credincioșii Bisericii Ortodoxe Ruse să intensifice rugăciunea pentru depășirea bolii și pentru dăruirea puterii medicilor care luptă împotriva ei." Traducere după: http://www.patriarchia.ru/db/text/5605165.html

46 Ordinul nr. 397 al Ministerului Științei și Educației superioare al Federației Ruse, „Cu privire la organizarea activități educaționale în instituții care implementează programe educaționale de învățământ superior și programe profesionale suplimentare aferente, pentru a preveni răspândirea unei infecții cu noul coronavirus pe teritoriul Federației Ruse". Documentul este accesibil la https://www.minobrnauki.gov.ru/ru/documents/card/?id_4=1064 .

47 Pentru efectul pandemiei asupra învățământului în Rusia, a se vedea A. O. Pirozhkova et alii, *The Formation of Professional Competences of Future Philologists in Distance Education*, Atlantis Press, 2020, pp. 822–827.

48 La data de 19 martie 2020, prin Ordinele 451 și 452 ale Ministerului Științei și Educației Federației Ruse se impunea adoptarea de urgență a unor măsuri suplimentare pentru combaterea răspândirii coronavirusului. https://www.minobrnauki.gov.ru/ru/documents/card/?id_4=1171&cat=/ru/documents/docs/ Ordinul 450 al Ministerului Științei și Educației Superioare al Federației Ruse din 19 martie 2020 „Cu privire la activitățile organizațiilor de învățământ preșcolar și ale altor organizații care desfășoară activități educaționale în programe educaționale de învățământ preșcolar, supraveghere și îngrijire a copiilor, subordonate Ministerului Științei și Învățământului Superior al Federației Ruse, în contextul prevenirii răspândirii unei noi infecții cu coronavirus (COVID-19) în Federația Rusă" impunea măsuri drastice asupra desfășurării învățământului preșcolar.

49 http://www.patriarchia.ru/db/text/5605165.html

50 http://www.patriarchia.ru/db/text/5608502.html

Bisericii, fiind în total acord cu tradiția canonică și liturgică a Bisericii Ortodoxe, precum și cu practica liturgică a Bisericii Ruse înainte de revoluția din 1917, ceea ce se afirmă și în document.

Documentul avea în vedere gestionarea situației la nivelul liturgic și sanitar în toate eparhiile Bisericii Ruse, dacă situația se agravează[51].

[51] Instrucțiuni pentru conducătorii parohiilor și bisericilor mănăstirilor de oraș, stareților și starețelor mănăstirilor Bisericii Ortodoxe Ruse cu privire la amenințarea răspândirii infecției cu coronavirus. 17 martie 2020: „Reglementările de mai jos sunt stabilite pentru îngrijirea pastorală a oamenilor și ca răspuns la o solicitare din partea autorităților sanitare și pentru păstrarea credinței ferme în lucrarea providenței lui Dumnezeu și în atotputernicia divină, ținând cont de Tradiția canonică și liturgică a Bisericii Ortodoxe Ruse. Până la îmbunătățirea situației epidemiologice și primirea instrucțiunilor adecvate de la administrația eparhială cu privire la anularea completă sau parțială a prezentelor instrucțiuni, parohiile, reprezentanțele patriarhale, ierarhice și mănăstirești, precum și mănăstirile stavropighiale și eparhiale ale Bisericii Ortodoxe Ruse trebuie să împlinească următoarele prevederi. *În ceea ce privește oferirea Sfintelor Taine ale lui Hristos:* 1. Având în vedere că Jertfa nesângeroasă nu poate fi în niciun fel anulată – pentru că acolo unde nu există Euharistie, nu există viață bisericească și că Sfântul Trup și Sângele ale lui Hristos sunt oferite pentru sănătatea atât a sufletului, cât și a trupului (vezi, de exemplu, a 7-a și a 9-a rugăciune a Sfântului Ioan Gură de Aur din *Practica pregătirii pentru Sfânta Împărtășanie*) – și ținând cont de practica istorică a Bisericii Ortodoxe aplicată în situația unei epidemii, Sfintele Taine ale lui Hristos trebui să fie oferite și lingurița trebuie ștearsă după fiecare persoană care s-a împărtășit cu un procoväț înmuiat în spirt (cu reîmprospătarea regulată a înmuierii) și apoi afundată în apă pentru a fi utilizată mai apoi, conform practicii de spălare a procovețelor. 2. „Zapivka" se oferă numai individual, separat fiecărui participant într-un recipient de unică folosință. 3. Pentru distribuirea anaforei, se folosesc mănuși igienice de unică folosință. 4. Pentru oferirea împărtășaniei laicilor, procovețele ar trebui folosite numai pentru a proteja Sfintele Taine de o nu cădea și pentru uscarea lingurii, dar pentru uscarea separată a buzele fiecărei persoane care se împărtășește ar trebui să fie folosite șervețele și apoi arse. Procovețele trebuie fierte și spălate cu multă evlavie după fiecare folosire liturgică. 5. Cei care se împărtășesc trebuie să se abțină de la sărutarea Potirului. *În ceea ce privește administrarea Tainelor Botezului și Mirungerii:* 6. Este necesar să se respecte strict practica schimbării și binecuvântării apei pentru fiecare caz separat. În acest sens, Taina Botezului trebuie administrată numai individual, cu o dezinfectare provizorie (ștergerea) pereților (cristelniței) cu un lichid dezinfectant (o listă de lichide dezinfectante recomandate este atașată hotărârii). 7. Pentru ungere și mirungere, trebuie să se utilizeze un bețișor de vată (în loc de pensulă) și un șervețel (în loc de burete) și apoi să fie arse. *În ceea ce privește administrarea Tainei Sfântului Maslu pentru cei bolnavi:* 8. În vederea administrării „unei ungeri comune finale (extrema unctio)", adică ungerea bolnavilor, în biserici, este necesar să fie folosită o ustensilă de unică folosință pentru fiecare enoriaș (cum ar fi un bețișor de vată) care, ulterior, să fie ars. *Alte instrucțiuni pentru slujbe, practica pastorală și viața parohială:* 9. În loc de oferirea crucii pentru sărutare după Sfânta Liturghie și după alte slujbe, se recomandă așezarea crucii pe capetele enoriașilor. 10. Revenind la practica statutară, care a fost supusă unor schimbări în anii precedenți, ungerea de la priveghерea de toată noapte trebuie administrată numai în cazurile în care se săvârșește litia și binecuvântarea uleiului. În

După cum se poate constata, instrucțiunile au fost publicate ca urmare a trei motive principale: găsirea unei soluții pastorale în noul context epidemiologic, presiunea autorităților de stat și păstrarea credinței și a tradiției Bisericii Ortodoxe. De aceea, încă de la începutul documentului se afirma:

---

cazurile în care este administrată ungerea, ar trebui să fie utilizată o ustensilă de unică folosință (precum ar fi un bețișor de vată) pentru fiecare enoriaș separat pentru a fi utilizată ulterior. În celelalte cazuri, Evanghelia sau icoana sărbătorii (Crucea) ar trebui să fie sărutate după polieleu împreună cu binecuvântarea slujitorului și cu ștergerea Evangheliei și a icoanei (Crucii) după fiecare sărutare, prin utilizarea unei soluții dezinfectante. 11. Clerului i se recomandă să se oprească de la a oferi mâna spre sărutare. 12. Pentru a distribui prescurile, precum și pâine binecuvântată la privegherea de toată noapte, trebuie să se folosească mănuși igienice de unică folosință. 13. Este necesar să se acorde mai multă atenție curățirii vaselor bisericești și a vaselor liturgice, care trebuie șterse după fiecare utilizare liturgică și spălate total cu apă clocotită. 14. Activitatea școlilor duminicale și a cercurilor parohiale trebuie suspendată până la o instrucțiune specială. 15. Dacă este posibil, slujbele speciale ale parohiei, mănăstirile și bisericile orășenești trebuie să îi ajute pe enoriașii vârstnici din grupul de risc prin livrarea la domiciliu a produselor alimentare și a bunurilor esențiale. *Instrucțiuni generale*: 16. Parohii, stareți și starețe ar trebui să solicite personalului parohiilor, bisericilor mănăstirești de oraș și mănăstirilor să respecte cu strictețe măsurile igienice generale, inclusiv dezinfectarea mâinilor în timpul zilei, cel puțin o dată la 2 ore. 17. Pentru a asigura aerisirea frecventă a bisericilor, precum și a dependințelor parohiale și mănăstirești deschise publicului se impune stabilirea unui program de aerisire obligatorie. 18. Să se utilizeze o soluție dezinfectantă pentru a curăța regulat mânerele ușilor și suprafețele mobilierului bisericesc de uz comun (inclusiv locurile pentru scrierea pomelnicelor de rugăciune, cutiile de lumânări etc.). 19. Să se utilizeze o soluție dezinfectantă pentru a curăța regulat icoanele păstrate în biserici și sărutate de enoriași. 20. Clerul, lucrătorii bisericești și membrii personalului din parohii, mănăstiri și bisericile orășenești ar trebui să se raporteze la propria lor stare de sănătate cu responsabilitate și atenție. În caz de boală, trebuie să informeze imediat conducătorul (starețul, stareța) despre acest lucru și să solicite sfaturi medicale. 21. Stareți și starețele, înainte de începutul unei zile lucrătoare, ar trebui să organizeze măsurarea temperaturii clerului lor, a lucrătorilor bisericii și a personalului care interacționează cu un număr mare de enoriași (de exemplu, cu ajutorul unui termometru fără contact). 22. Este necesar să se explice enoriașilor că îndeplinirea prescripțiilor și restricțiilor impuse trebuie percepute ca respectarea cuvintelor Sfintei Scripturi: „Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeul tău" (*Matei* 4, 7) și să le fie explicat enoriașilor că, în cazul unui infecții respiratorii virale sau a altor boli infecțioase, aceștia trebuie să se oprească de la a veni la biserică de dragul vecinilor și pentru grija față de aceștia.
Anexă: Pentru igienizare sunt recomandate următoarele substanțe chimice:

- Produse chimice produse pe bază de amide terțiare, cum ar fi Eveline-4d
- 3% peroxid de hidrogen
- 70% alcool izopropilic (cum ar fi Septolit antibacterian)
- 75% alcool etilic
- substanțe pe bază de clor pentru curățarea suprafețelor. Traducere proprie după: http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5608615.html

> „Reglementările de mai jos sunt stabilite pentru îngrijirea pastorală a oamenilor și ca răspuns la o solicitare din partea autorităților sanitare și pentru păstrarea credinței ferme în lucrarea providenței lui Dumnezeu și în atotputernicia divină, ținând cont de Tradiția canonică și liturgică a Bisericii Ortodoxe Ruse".

Instrucțiunile sinodale erau foarte sistematic elaborate, cuprinzând patru categorii principale: *În ceea ce privește oferirea Sfintelor Taine ale lui Hristos, În ceea ce privește administrarea Tainelor Botezului și Mirungerii, În ceea ce privește administrarea Tainei Sfântului Maslu pentru cei bolnavi, Alte instrucțiuni pentru slujbe, practica pastorală și viața parohială*, și o secțiune de instrucțiuni generale. La final, documentul conține și o anexă cu o listă a dezinfectanților pe care îi poate folosi personalul de cult pentru igienizarea spațiilor bisericești și a anexelor.

Fără a analiza în detaliu temeinicia sau netemeinicia conținutului acestor instrucțiuni, este necesar să vedem modalitatea în care Patriarhia Moscovei, pe baza tradiției Bisericii Ortodoxe și a practicii liturgice a Bisericii Ortodoxe Ruse a încercat să ofere un răspuns la cele trei motive care au dus la apariția acestui document.

Primele reglementări se referă la momentul Sfintei Euharistii. Fundamentarea eclesiologică și teologică era cât se poate de elocventă – Biserică nu poate să existe fără Hristos și fără împărtășirea Lui oamenilor:

> „Având în vedere că Jertfa nesângeroasă nu poate fi în niciun fel anulată – pentru că acolo unde nu există Euharistie, nu există viață bisericească și că Sfântul Trup și Sângele ale lui Hristos sunt oferite pentru sănătatea atât a sufletului, cât și a trupului (vezi, de exemplu, a 7-a și a 9-a rugăciune a Sfântului Ioan Gură de Aur din *Practica pregătirii pentru Sfânta Împărtășanie*) – și ținând cont de practica istorică a Bisericii Ortodoxe aplicată în situația unei epidemii[52]".

După această fundamentare teologică, Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse oferă o practică de împărtășire, care să fie în acord cu normele de igienă impuse de către autoritățile competente.

[52] Nota documentului „În special: împărtășirea bolnavilor cu boli infecțioase după alți credincioși (sau chiar la o slujbă săvârșită separat) se administrează prin ștergerea linguriței cu șervețel după fiecare persoană și arderea ulterioară a acesteia; un vas separat și o linguriță sunt folosite pentru bolnavi; acestea sunt spălate în oțet, turnat într-un puț sau fântână (a se vedea, S. V. Bulhgakov, Nastolnaya Kniga ...; Pidalion cu interpretări ale Sf. Nicodim Aghioritul la Canon VI, 28)"

> „Sfintele Taine ale lui Hristos trebui să fie oferite și lingurița trebuie ștearsă după fiecare persoană care s-a împărtășit cu un procovăț înmuiat în spirt (cu reîmprospătarea regulată a înmuierii) și apoi afundată în apă pentru a fi utilizată mai apoi, conform practicii de spălare a procovețelor.

Pe lângă aceste măsuri, documentul impune alte norme de igienă pentru cult: oferirea anaforei și a „zapivka”[53] în pahare și cu mănuși de unică folosință, evitarea sărutării procovățului și a potirului și a ștergerii buzelor credincioșilor după împărtășire, pentru care se folosesc șervețele de unică folosință, care sunt ulterior arse.

Se poate constata o practică exagerată în ceea ce privește folosirea șervețelelor de unică folosință, care, într-o grijă pastorală asumată, ar putea părea redundante. Mai mult, având în vedere că pe acestea rămân părticele din Trupul și Sângele Domnului, arderea lor ar putea fi considerată un act de impietate, mai ales că tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe Ruse impune un alt ritual.

Cu toate acestea, se observă faptul că Biserica Ortodoxă Rusă a luat imediat o atitudine asumată sinodal față de noul context epidemiologic în privința împărtășirii cu Sfintele Taine.

Al doilea capitol al documentului se referă la Taina Botezului și a Mirungerii. Prin acesta, se impune botezul individual și igienizarea cristelniței cu dezinfectant, renunțarea la pensula folosită pentru ungere și mirungere și înlocuirea ei cu în bețișor de vată de unică folosință și un șervețel. Această practică, după cum se poate constata, era folosită anterior de către alte Biserici Ortodoxe. Aceeași măsură este impusă în următorul capitol și pentru Taina Sfântului Maslu.

Capitolul al patrulea impune câteva măsuri generale în cult, precum: punerea crucii pe capetele enoriașilor, în loc de sărutarea ei, sau, în cazul în care aceasta este sărutată, precum la priveghere de toată noapte, atunci trebuie dezinfectată după fiecare sărutare, evitarea sărutării mâinilor, folosirea mănușilor de unică folosință pentru oferirea prescurilor, curățirea vaselor liturgice, suspendarea activității școlilor duminicale și a cercurilor parohiale, oferirea suportului material pentru persoanele vulnerabile.

[53] Zapivka este practica liturgică din Biserica Ortodoxă Rusă prin care credinciosul, după împărtășirea cu Sfintele Taine, primește anaforă și un pahar de vin amestecat cu apă caldă, pentru ca să nu-i rămână în gură părți din Trupul și Sângele lui Hristos.

Ultimul capitol al instrucțiilor are în vedere igiena generală în toate unitățile de cult. Se recomandă igienizarea mâinilor o dată la 2 ore, aerisirea frecventă a spațiilor de cult pe baza unui program, curățarea suprafețelor și a icoanelor cu dezinfectant, măsurarea zilnică a temperaturii personalului de cult.

Documentul se încheie cu o precizare teologică și pastorală importantă:

> „Este necesar să se explice enoriașilor că îndeplinirea prescripțiilor și restricțiilor impuse trebuie percepute ca respectarea cuvintelor Sfintei Scripturi: „Să nu ispitești pe Domnul Dumnezeul tău" (*Matei* 4, 7) și să le fie explicat enoriașilor că, în cazul unui infecții respiratorii virale sau a altor boli infecțioase, aceștia trebuie să se oprească de la a veni la biserică de dragul vecinilor și pentru grija față de aceștia".

La data de 23 martie 2020, Patriarhul Kirill a aprobat o rugăciune care să fie citită în timpul Sfintei Liturghii în toate bisericile Patriarhiei Moscovei[54], cât și două cereri speciale, ce aveau să fie inserate la ecteniile Liturghiei. La aceeași dată, 23 martie 2020, se înființa, cu binecuvântarea Patriarhului Kirill, un *Grup de lucru pentru coordonarea activităților instituțiilor bisericești în contextul răspândirii infecției cu coronavirus*[55].

---

[54] Rugăciunea citită în timp de molimă distrugătoare. 23 martie 2020: „Doamne Dumnezeule, să nu intri la judecată cu robii Tăi și ne împresoară pe noi cu purtarea Ta de grijă față de molima distrugătoare ce s-a pornit asupra noastră. Preamilostive Doamne, a cărui voie este îndreptată spre binefacere, ai milă de noi, smeriții și nevrednicii robii Tăi, care cădem înaintea ta cu inimă frântă și cu nădejde față de mila Ta. Că al tău este a ne milui și a ne mântui pe noi, Dumnezeule, și a Ta este slava, a Tatălui, și a Fiului, și a Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin". Cerere specială la ectenie în timpul Sfintei Liturghii, în timpul răspândirii molimei distrugătoare: „Încă ne rugăm Ție, Doamne Dumnezeul nostru, ca prin marea Ta milostivire să ne păzești pe noi de molima distrugătoare ce s-a abătut asupra noastră și să ferești poporul Tău cel credincios de moartea trupească și sufletească. Trimite asupra celor bolnavi vindecare și sănătate și asupra noastră grija și ajutorul Tău cel dumnezeiesc, ne rugăm Ție, preamilostive Doamne, auzi-ne degrabă și ne miluiește. Încă ne rugăm pentru ușurarea necazurilor și a oricărui lucru înfricoșător prin puterea Ta, împresoară-i pe credincioșii tăi cu nădejde neînfruntată și sădește în inimile noastre pacea Ta, ne rugăm Ție Doamne, auzi-ne și ne miluiește". Traducere după: http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5612346.html

[55] Grupul includea următorii membrii: Mitropolitul Dionisie, președintele grupului; episcopul Pantelimon de Orekhovo-Zuevsky, președintele Departamentului sinodal pentru filantropie bisericească și asistență socială, episcopul Sava de Zelenograd, președinte adjunct al Patriarhiei Moscovei; protopresbiterul Vladimir Divakov, secretare al Patriarhiei Moscovei, protopopul Maxim Kozlov, președintele Comisiei pentru educație a Bisericii Ortodoxe Ruse, protopopul Nikolai Balashov, vicepreședintele Departamentului pentru relații externe al Patriarhiei Moscovei, Arhimandritul Alexy (Turikov), secretarul personal al Patriarhului

Scopul principal al acestui *Grup de lucru* a fost acela de a interacționa cu autoritățile publice și sanitare care exercită competențe în domeniul combaterii răspândirii noului coronavirus. Prin urmare, acest grup avea menirea de a transpune și propune soluții bisericești cu privire la restricțiile pe care autoritățile ruse aveau să le ia cu privire la adunările publice, între care erau incluse și cele bisericești.

La data de 26 martie 2020, președintele Federației Ruse emitea decretul prezidențial nr. 206, bazat pe art. 80 al Constituției Rusiei prin care stabilea ca zile nelucrătoarea perioada 30 martie-3 aprilie.[56] Această situație a fost ulterior extinsă pentru două perioade, de la data de 5 aprilie până în 30 aprilie, și din 1 mai până în 11 mai 2020[57]. Toate aceste măsuri au avut un efect direct asupra întrunirilor liturgice din Biserica Ortodoxă Rusă.

La data de 6 aprilie 2020, Grupul de lucru, împreună cu Comisia Sinodală pentru filantropie bisericească și asistență socială, au dezvoltat anumite reguli pentru vizitarea persoanelor vulnerabile asociate riscului de infectare, sau infectate cu coronavirus[58].

Bisericile au fost închise pe perioada sărbătorilor pascale în Rusia, ceea ce a creat o contestare socială și religioasă a fenomenului. Patriarhul Kiril și-a îndreptat predica înspre acceptarea acestor sărbători ca model al Sfintei Maria Egipteanca pentru a nu forța autoritățile să impună alte măsuri de carantină și

---

Moscovei; stareța Xenia (Chernega) președinta Departamentului juridic al Patriarhiei Moscovei, și V.R. Legoyda, președintele Departamentului sinodal pentru relații bisericești cu societatea și media.

[56] Acest decret excepta unitățile vitale pentru desfășurarea activității sanitare și economice. Указ Президента Российской Федерации от 25.03.2020 № 206 "Об объявлении в Российской Федерации нерабочих дней" http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202003250021.

[57] Această extindere s-a realizat prin decretele: nr. 239 din 2 aprilie 2020 (Указ Президента Российской Федерации от 02.04.2020 № 239 „О мерах по обеспечению санитарно-эпидемиологического благополучия населения на территории Российской Федерации в связи с распространением новой коронавирусной инфекции (COVID-19)" http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202004020025) și prin decretul nr. 294, din data de 28 aprilie 2020 (Указ Президента Российской Федерации от 28.04.2020 № 294 „О продлении действия мер по обеспечению санитарно-эпидемиологического благополучия населения на территории Российской Федерации в связи с распространением новой коронавирусной инфекции (COVID-19)") http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202004290001.

[58] http://www.patriarchia.ru/db/text/5618000.html

a accepta faptul că Paștile vor fi sărbătorite de către fiecare în izolare[59]. Totuși, acest îndemn al patriarhului Kiril de a nu merge la biserică de Paști a fost considerat ca un semn de capitulare în fața autorităților sanitare de către unii teologi și credincioși[60], dar mai ales monahi. Acest fapt a dus la izbucnirea unor focare puternice în Rusia și în Biserica Ucrainei, subordonată Patriarhiei Moscovei.

Primul caz confirmat în Ucraina a avut loc la data de 3 martie 2020, fiind vorba de un cetățean ucrainean venit din Italia în Ucraina via România[61]. La data de 12 martie 2020 au mai fost confirmate încă două cazuri, ceea ce a dus la alertarea autorităților. Prin urmare, guvernul ucrainean, prin decretul 211 din 11 martie 2020[62], a impus carantină din data de 12 martie până în data de 3 aprilie. Prin articolul 1 al acestui decret, se limitau adunările publice cu un număr mai mare de 200 de participanți, mutarea învățământului în spațiul virtual. În următoarea zi, prin Ordinul 288-p, Guvernul impunea închiderea unor puncte principale la granița cu mai multe state[63]. În seara zilei de 13 martie 2020, Președintele Ucrainei avea să promulge decretul prin care măsurile Consiliului național pentru securitate și apărare aveau să fie obligatorii[64]. Se impuneau noi măsuri de restricționare în viața publică.

Ca urmare a măsurilor impuse de autorități, la data de 13 martie 2020, mitropolitul Filaret de Lviv și Halychyna, președintele Comisiei sinodale a Bisericii Ortodoxe Ucrainene pentru activitate pastorală și medicală comenta noua situație epidemiologică[65]. Apelul său îndemna la responsabilitate și respectarea deciziilor autorităților, incluzând o rugăciune a comisiei pentru vremuri de molimă. Prin urmare, în următoarele zile, ierarhii Bisericii Ucrainene au inclus în cuvintele sau predicile lor măsurile sanitare ale

---

59 http://www.patriarchia.ru/db/text/5613859.html

60 M. SUSLOV, „The Russian Orthodox Church and the Pandemic", p. 176.

61 https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-ukraine/ukraine-reports-first-corona virus-case-health-official-idUSKBN20Q0ZH

62 https://www.kmu.gov.ua/npas/pro-zapobigannya-poshim110320rennyu-na-teritoriyi-ukrayini-koronavirusu-covid-19

63 https://www.kmu.gov.ua/npas/pro-timchasove-zakrittya-deyakih-punktiv-propusku-cherez-derzhavnij-kordon-ta-punktiv-kontrolyu-i-pripinennya-v-nih-pishohidnogo-spoluchennya-288130320

64 Decretul, nr. 87, din 13 martie 2020. https://www.president.gov.ua/documents/872020-32741?fbclid=IwAR3ZLXo-qkcSYXGaGz9YpGAAaWtMgXdlsLKvrbxoO-Lf0pUHopOnve2EK1I

65 https://news.church.ua/2020/03/13/komentar-golovi-sinodalnogo-viddilu-upc-z-pitan-oxoroni-zdorovya-u-zvyazku-z-poshirennyam-koronavirusu/

autorităților cu privire la participarea la slujbele liturgice, fiind conștienți de gravitatea situației[66].

La data de 14 martie 2020, prin Ordonanța Guvernului ucrainean, nr. 287-p[67], se interzicea accesul cetățenilor străini în Ucraina până la data de 3 aprilie, deși erau confirmate doar trei cazuri, dintre care o persoană decedase cu o zi înainte.

La data de 16 martie, președintele Ucrainei, Vladimir Zelensky, într-o conferință de presă, a solicitat membrilor cabinetului său să interzică adunările publice, inclusiv cele religioase. În mesajul său se adresa direct liderilor de cult: „Solicit conducătorilor tuturor Bisericilor să înțeleagă situația aceasta, având în vedere că reprezintă o amenințare față de sănătate și viață”[68].

La data de 18 martie 2020 a avut loc, în Lavra Peckerska din Kiev, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe a Ucrainei, sub președinția Mitropolitului Onufrie. Printre alte subiecte, ierarhii ucraineni au discutat despre situația bisericilor în contextul noului coronavirus, adoptând textul rugăciunii și al cererii de la ectenii[69]. Pe lângă acestea, Sfântul Sinod a adresat un *Apel cu privire la răspândirea noului coronavirus*[70]. Analizând acest apel, se poate constata faptul că Sfântul Sinod al Bisericii Ucrainei centrează epidemie pe tematica ispășirii păcatelor și a pedepsei din partea lui Dumnezeu[71].

Cazurile excepționale nu au ezitat să apară în Ucraina. De exemplu, în luna mai a anului 2020 a existat o întreagă dezbatere cu privire la „euharistia digitală”, fenomen creat de către preoții Dimitri Vaysburd și Igor Savva au săvârșit liturghii online în care binecuvântau de la distanță pâinea și vinul

---

[66] https://news.church.ua/2020/03/17/golova-viddilu-z-pitan-oxoroni-zdorovya-upc-zvernuvsya-do-viruyuchix-shhodo-zagrozi-pandemiji-koronavirusu-mi-ochikujemo-na-oficijne-rishennya-svyashhennogo-sinodu-po-comu-pitannyu/.

[67] https://www.kmu.gov.ua/npas/pro-timchasove-obmezhennya-peretinannya-derzhavnogo-kordonu-spryamovane-na-zapobigannya-poshirennyu-na-teritoriyi-ukrayini-gostroyi-respiratornoyi-hvorobi-covid-19-287140320.

[68] https://spzh.news/ua/news/69500-zelenskij-prizval-glav-cerkvej-s-ponimanijem-otnestisy-k-karantinu.

[69] https://news.church.ua/2020/03/18/svyashhennij-sinod-upc-blagosloviv-pidnositi-osoblivu-molitvu-vprodovzh-koronavirusnogo-karantinu/.

[70] https://news.church.ua/2020/03/18/zvernennya-svyashhennogo-sinodu-upc-u-zvyazku-z-poshirennyam-koronavirusu-covid-19/.

[71] M. SUSLOV, „The Russian Orthodox Church and the Pandemic”, p. 176.

pregătite de către credincioși acasă, afirmând că actul prefacerii poate fi săvârșit și online[72].

4. Atitudinea canonică a Patriarhiei Române la începutul pandemiei

Încă din data 29 ianuarie 2020, Grupul de suport tehnico-științific privind gestionarea bolilor înalt contagiase, organismul de suport tehnic al Comitetul Național pentru situații speciale de urgență, constituit potrivit Ordonanței de Urgență a Guvernului nr. 21 din 15 aprilie 2004, art. 8, alin. 2[73], vorbea, în prima sa hotărâre, despre „declararea stării de urgență pentru sănătate publică cu impact internațional din cauza noului Coronavirus"[74], constatându-se lipsa echipamentelor tehnico-sanitare pentru lupta cu acest virus. Prin acest document se solicitau achiziții în regim de urgență și alimentarea stocurilor naționale.

La data de 1 februarie, același Grup de suport hotăra carantinarea persoanelor venite din China pentru o perioadă de 14 zile[75]. Până la data de 24 februarie nu a mai existat o altă decizie a Grupului de suport sau a Comitetului Național în privința combaterii noului coronavirus. Cu toate acestea, situația din Italia, unde există o comunitate mare de români, devenea din ce în ce mai alarmantă. De aceea, încă din data de 24 februarie 2020, Comitetul Național

---

72 Igor Savva GULIAMOV, „Tserkov' i tsifra." 16 iunie 2020, https://lb.ua/blog/bogdan_guliamov/459911_tserkov_tsifra_zametki.html

73 Art. 8, alin. 2 din OUG 21/2004 are două subpuncte: „(1) Pentru stabilirea strategiilor și programelor privind prevenirea și gestionarea situațiilor de urgență, Comitetul național poate solicita consultarea unor experți, specialiști, cadre didactice sau cercetători constituiți în grupuri de suport tehnico-științific. (2) Comitetul național și grupurile de suport tehnico-științific, alături de reprezentanți ai organizațiilor neguvernamentale, structurilor asociative ale autorităților administrației publice locale, asociațiilor profesionale, sindicatelor, unităților de învățământ superior și institutelor de cercetare, instituțiilor culturale, ale cultelor și asociațiilor religioase recunoscute potrivit legii și ai mass-mediei, formează Platforma națională pentru reducerea riscurilor la dezastre."

74 Hotărârea nr. 1 din data de 29 ianuarie 2020 a Grupul de suport tehnico-științific privind gestionarea bolilor înalt contagiase. http://www.dsu.mai.gov.ro/wp-content/uploads/2020/03/HOTĂRÂRILE_nr._1_și_2_ale_Grupului_de_suport_tehnico-științific_aprobate_prin_Hotararea_nr._1_a_CNSSU_din_data_de_2.02.2020.pdf

75 Hotărârea nr. 2 din data de 1 februarie 2020 a Grupul de suport tehnico-științific privind gestionarea bolilor înalt contagiase. http://www.dsu.mai.gov.ro/wp-content/uploads/2020/03/HOTĂRÂRILE_nr._1_și_2_ale_Grupului_de_suport_tehnico-științific_aprobate_prin_Hotararea_ nr._1_a_CNSSU_din_data_de_2.02.2020.pdf

pentru situații speciale de urgență, la propunerea Grupului de suport[76], a emis o hotărâre conform căreia persoanele provenite din regiunile grav afectate ale Italiei, la reîntoarcerea în România, vor trebuie să intre în carantină timp de 14 zile[77].

Primul caz confirmat de Coronavirus în Romania a avut loc la data de 26 februarie 2020, cazul fiind unul de import. În acest context al primului caz, autoritățile au discutat, începând cu 27 februarie 2020, posibilitatea impunerii unor măsuri restrictive cu privire la interzicerea adunărilor publice, fapt ce avea să influențeze direct activitatea religioasă[78].

Poziția Bisericii Ortodoxe Române a fost imediată. La o singură zi după confirmarea primului caz, s-a emis un document[79] publicat de către Biroul de

---

[76] Hotărârea nr. Hotărârea nr. 3 din data de 24 februarie 2020 a Grupul de suport tehnico-științific privind gestionarea bolilor înalt contagiase. http://www.cnscbt.ro/index.php/lex/1493-hotararea-nr-3-gstscbic/file

[77] Hotărârea nr. 2 din 24 februarie 2020 a Comitetul Național pentru situații speciale de urgență http://www.dsu.mai.gov.ro/wp-content/uploads/2020/03/20-03-11-04-48-19.pdf

[78] Prin Hotărârea nr. 4 din data de 27 februarie 2020 a Grupul de suport tehnico-științific privind gestionarea bolilor înalt contagiase se propunea, la punctul 4, măsuri privind limitarea adunărilor publice în județele Gorj și Târgu-Jiu. http://www.cnscbt.ro/index.php/lex/1492-hotararea-nr-4-gstscbic/file

[79] Patriarhia Română: Măsuri sanitare și spirituale în timp de epidemie. 27 februarie 2020: „*În contextul îngrijorării provocate de creșterea, inclusiv în România, a riscului de contaminare cu coronavirusul Covid–19, Patriarhia Română face apel la respectarea cu strictețe a tuturor măsurilor transmise de Ministerul Sănătății și de celelalte autorități abilitate* (spălarea riguroasă a mâinilor și a feței cu apă și săpun, acoperirea gurii și a nasului în caz de tuse și strănut, dezinfectarea obiectelor și suprafețelor frecvent utilizate etc.)**.** În același context temporar, *din punct de vedere liturgic și duhovnicesc, Patriarhia Română face următoarele recomandări*: Persoanele care manifestă simptomele de gripă de orice fel și simptomele de coronavirus, descrise de autoritățile medicale, sunt sfătuite să evite în acele zile locurile aglomerate, inclusiv spațiul bisericii**,** *pentru a nu-i expune și pe alții la o posibilă îmbolnăvire. În acest timp, persoanele respective pot asculta Sfânta Liturghie difuzată de Radio Trinitas și TRINITAS TV;* Persoanele care au teama de îmbolnăvire prin împărtășirea din Sfântul Potir cu lingurița comună pot cere preotului, în mod excepțional, împărtășirea, în orice moment al zilei, din *Sfânta Euharistie pentru bolnavi, care le poate fi oferită într-o linguriță adusă de acasă și folosită exclusiv în acest scop, de o singură persoană (o firimitură din Sfânta Euharistie este pusă într-o linguriță cu vin);* Menționăm că în Biserică Sfânta Împărtășanie se pregătește și se administrează totdeauna în condiții de igienă totală, iar icoanele sunt frecvent igienizate. *Cei care se tem în această perioadă de îmbolnăvire pot evita temporar sărutarea icoanelor din biserică, însă pot săruta icoanele din propria casă;* Persoanelor care nu se pot împărtăși pentru că sunt deja bolnave li se recomandă să guste acasă din Agheasma Mare, *primită de la biserică în ziua de Bobotează.* Toate cele precizate mai sus constituie măsuri excepționale temporare, fiind îngăduite de Biserica Ortodoxă Română, ca adaptare în situație de epidemie. Biserica Ortodoxă Română îi îndeamnă pe toți credincioșii săi la rugăciune, calm și speranță,

Presă al Patriarhiei Române prin care, pe lângă respectarea măsurilor de igienă și conștientizarea pericolului adus de noul coronavirus, se ofereau câteva recomandări liturgice și duhovnicești[80], cum ar fi evitarea locurilor aglomerate și a spațiului bisericii de către persoanele cu simptome asemănătoare virusului. Documentul avea, de fapt, ca tematică fundamentală modalitatea de împărtășire a credincioșilor cu o linguriță unică. Drept urmare, în recomandările sale, Biroul de presă al Patriarhiei afirma:

> „Persoanele care au teama de îmbolnăvire prin împărtășirea din Sfântul Potir cu lingurița comună pot cere preotului, în mod excepțional, împărtășirea, în orice moment al zilei, din Sfânta Euharistie pentru bolnavi, care le poate fi oferită într-o linguriță adusă de acasă și folosită exclusiv în acest scop, de o singură persoană (o firimitură din Sfânta Euharistie este pusă într-o linguriță cu vin)".

Pe lângă această prevedere, Biroul de presă îndemna persoanele care se tem de îmbolnăvire să evite sărutarea icoanelor, sărutând icoanele din propriile casa, asigurându-i pe ceilalți că Sfânta Euharistie este săvârșită „în condiții de igienă totală, iar icoanele sunt frecvent igienizate". În finalul comunicatului, Patriarhia îndemna la sporirea rugăciunii, la calm, solidaritate și responsabilitate.

Cu toate că aceste recomandări aveau în vedere o deschidere a Bisericii spre o protecție față de infectare, atitudinea a fost rapid contestată, desigur fără argumentări ample, de către teologi, preoți, oameni de cultură[81] și chiar

---

solidaritate și responsabilitate, cerându-I Milostivului Dumnezeu ocrotirea și binecuvântarea Sa, deoarece, în primă și ultimă instanță, El este *Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre*, iar sănătatea, viața și mântuirea sunt darurile Sale, pe care noi însă trebuie să le cultivăm cu credință, speranță și iubire. *Biroul de Presă al Patriarhiei Române.*

[80] https://basilica.ro/patriarhia-romana-masuri-sanitare-si-spirituale-in-timp-de-epidemie/.

[81] Luările de poziție au fost exclusiv în mediul online, acestea fiind menționate și în comunicatul din 28 februarie 2020. Fără a constitui argumente în defavoarea comunicatului, ci mai degrabă atitudini spontane, comentariile nu au întârziat să apară. De exemplu, Pr. Conf. Radu Preda, pe pagina personală de Facebook, nu a ezitat să afirme că: „După exonerarea Mitropolitului Corneanu, comunicatul de ieri este cea mai mare gafă teologică a BOR din ultimii 30 ani" / „Fundamental: în vreme de molimă nu negociezi principiile. Dimpotrivă" / „Viteză: ce repede poți sminti pe oameni!". Pe aceeași pagină de socializare, purtătorul de cuvânt al Arhiepiscopiei Tomisului s-a grăbit să arate ierarhia normelor și deciziilor canonice din Patriarhia Română, scriind: „Comunicatul Patriarhiei nu e decizie de Sinod. Pe lângă nepomenitori, antibiometrici etc. mai avem „temătorii de linguriță." De asemenea, Adrian Papahagi scria pe pagina personală că: „Se întâmplă și la noi ca în Occident: majoritatea creștină, și chiar Biserica, se lasă intimidată de o mână de isterici".

ierarhi[82]. Din păcate, cu puține excepții[83], nu s-a putut constata o dezbatere reală asupra împărtășirii, rolului linguriței, apariția ei și alte teme teologice în contextul epidemiei. Părerile au reprezentat niște zvâcniri nevralgice și, probabil, legitime, ale corpului eclesial, fără a avea o reflecție profundă asupra acestei tematici, argumentul principal fiind cel clasic: „așa s-a făcut în Biserica Ortodoxă de sute de ani".

Ca urmare a acestor reacții, în următoarea zi, Patriarhia Română a publicat un „Cuvânt pastoral pentru întărirea în credință și în comuniune euharistică"[84], cuvânt semnat de către Întâistătătorul Bisericii noastre. În acest

---

[82] Față de atitudinea Patriarhiei, a luat cuvântul PS Ignatie, care afirma: „Dacă timp de peste două mii de ani Împărtășania a fost „medicamentul nemuririi" (Sfântul Ignatie Teoforul), în era coronavirusului a devenit medicamentul muririi. Ce metamorfozare secularistă!". De asemenea, PS Macarie, într-un cuvânt pastoral afirma: „Acestea, Sfintele Taine, sunt realități, nu simboluri. Creștinul, așa cum mărturisim în rugăciunile de pregătire pentru Sfânta Împărtășanie, mănâncă în mod real Trupul lui Hristos și bea Sângele Lui, sub chipul vinului și pâinii. Cine nu înțelege această Sfântă Taină a Euharistiei, nu a înțeles ce este Biserica, ce înseamnă a fi creștin. Trupul și Sângele Mântuitorului sunt realități suprafirești, de aceea este o profanare să ne gândim sau să ne apropiem de ele ca și cum ar fi realități biologice obișnuite, perisabile, supuse acelorași legi ale firii ca noi. ... De mii de ani, continuăm să ne împărtășim noi, creștinii, pentru a ne uni cu Hristos și unii cu alții, devenind mădulare ale Bisericii. Am făcut aceasta și când ciuma secera milioane de vieți omenești și când gripa spaniolă ucidea mai mulți oameni decât a făcut-o războiul mondial. Am făcut-o căci știm și mărturisim că în Sfântul Potir se află mântuirea noastră, medicamentul nemuririi, cum l-au numit Sfinții Părinți. Și o să o facem în continuare, urmând aceeași rânduială liturgică ce ne deschide porțile Împărăției Cerului, făcându-ne una cu Hristos". https://episcopiascandinavia.se/cuvant-pastoral-al-episcopului-macarie-al-episcopiei-europei-de-nord-la-intrarea-in-postul-mare-cine-nu-intelege-sfanta-taina-a-euharistiei-nu-a-inteles-ce-este-biserica-ce-inseamna-a-fi/

[83] A se vedea, de exemplu, interpretarea Pr. Patriciu Vlaicu la comunicat (http://www.deinteres.ro/news/pr_prof_patriciu_vlaicu_despre_recentul_comunicat_din_partea_agentiei_de_presa_a_patriarhiei/2020-02-28-5182) și interpretarea Pr. Vasile Ioana în predica din duminica respectivă.

[84] Cuvânt pastoral pentru întărirea în credință și în comuniune euharistică – Patriarhul Daniel. 28 februarie 2020. **„**Comunicatul Biroului de Presă al Patriarhiei Române din 27 februarie 2020 a apărut în contextul unei mediatizări excesive a epidemiei provocate de Coronavirus (Covid – 19) și al unor solicitări din partea unor instituții de stat ca Biserica să ia măsuri pentru prevenirea răspândirii virusului respectiv și pentru diminuarea temerii populației în fața acestui fenomen. Din acest motiv, comunicatul respectiv avea în vedere mai ales pe cei care se tem prea mult de îmbolnăvire când sărută sfintele icoane sau când se împărtășesc din același Sfânt Potir euharistic, preotul folosind o linguriță comună. Această atenție acordată îndeosebi celor „mai slabi în credință" (cf. ***Romani*** 14, 1) a produs însă teamă în altă parte, mai precis în rândul unor clerici și credincioși care consideră că o măsură excepțională și temporară (iconomie), în favoarea celor mai fricoși și mai slabi în credință, se poate transforma într-o nouă regulă liturgică de împărtășire euharistică a tuturor credincioșilor. Pentru a depăși

cuvânt justificativ se indică, încă din introducere, motivele pentru care Patriarhia Română a fost atât de promptă la noua situație epidemiologică. Aceste motive, trei la număr, au în vedere, evident, chestiuni exterioare, precum: „mediatizarea excesivă a epidemiei”, „solicitări din partea unor instituții de stat ca Biserica să ia măsuri pentru prevenirea răspândirii virusului respectiv” și „diminuarea temerii populației în fața acestui fenomen”. Prin urmare, cele trei motive pentru care Patriarhia Română a fost extrem de promptă au fost: mediatizare, presiunea statului și frica populației. În contextul acelei presiuni sociale care se făcea deja simțită, a mesajelor externe privind numărul de îmbolnăviri în alte țări, dar și a mesajelor venite din partea autorităților, cât și a ierarhilor din teritoriu, mesajul Patriarhului era cu totul de înțeles[85].

În acele momente de risc de epidemie era de așteptat ca Biserica să fie țintă atacurilor în ceea ce are ea mai sfânt: Împărtășirea cu Trupul și Sângele

---

polarizări și polemici care slăbesc unitatea ortodoxă, trebuie evitate judecățile pripite și trebuie să reafirmăm cu tărie credința ortodoxă că *Sfânta Euharistie nu este și nu poate fi niciodată izvor de îmbolnăvire și de moarte, ci izvor de viață nouă în Hristos, de iertare a păcatelor, de vindecare a sufletului și a trupului*. De aceea, la strană se cântă în timpul împărtășirii credincioșilor: ***„Trupul lui Hristos primiți și din izvorul cel fără de moarte gustați”***. Prin urmare, regula împărtășirii clericilor și credincioșilor din același Sfânt Potir rămâne neschimbată, iar preoții vor explica tuturor credincioșilor că această împărtășire nu a fost vreodată pentru cineva și nici pentru ei nu va fi un pericol. Iar credincioșii, care au totuși teamă de a se împărtăși din același Sfânt Potir cu aceeași linguriță, vor cere sfatul preotului duhovnic spre a se întări în credință și a spori în comuniune bisericească. De asemenea, în cazul sărutării sfintelor icoane, credincioșii care au o credință vie și puternică nu se tem că se vor îmbolnăvi, ci se bucură de rugăciunea și binecuvântarea Sfinților zugrăviți pe icoane. Întrucât credința unește libertatea cu iubirea, prin credință se exprimă în mod liber iubirea oamenilor față de Dumnezeu și față de Sfinții Lui. Din acest motiv, credincioșii ortodocși sărută sfintele icoane și se împărtășesc din Sfântul Potir în mod liber, nu pentru că ar fi obligați de cineva să facă aceasta. Prin urmare, slujitorii Sfintelor Altare vor îndemna pe toți credincioșii să se întărească în credință și să cultive comuniunea euharistică în Biserică, pentru a dobândi mântuirea, prin unirea cu Hristos-Domnul, Izvorul vieții veșnice (cf. ***Ioan*** 11, 25). Dorim tuturor slujitorilor Sfintelor Altare și tuturor credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române sănătate și mântuire, precum și mult ajutor de la Dumnezeu în timpul Postului Sfintelor Paști, ca înaintare spre lumina și bucuria Învierii. Al vostru către Hristos-Domnul rugător, † Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române”. https://basilica.ro/cuvant-pastoral-pentru-intarirea-in-credinta-si-in-comuniune-euharistica-patriarhul-daniel/?fbclid=IwAR3c0BK_hCyi_9xw0JBLf6QzG5NRm6hPEFEn4L2HHproBfDqfPCSOjbE9uU.

[85] A se vedea, spre exemplu, mesajul preasfințitului Siluan al Episcopiei Ortodoxe Române a Italiei din data de 23 februarie 2020: https://basilica.ro/episcopul-italiei-mesaj-privind-raspandirea-coronavirusului-in-peninsula/

Mântuitorului. Comunicatul Patriarhiei Române a tulburat multe persoane care se considerau „tari în credință”. În acel context, era fundamental necesar să se păstreze calmul, iar comunicatul să fie înțeles în cheia a două preocupări principale: a) grija pentru cei „slabi în credință” și b) raportarea cu discernământ la primirea Sfintei Euharistii. Biserica se îngrijește de păstrarea adevărului și de punerea în lucrarea a harului tămăduitor, dar nu îi pierde din vedere nici pe cei slabi în credință. Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani, 14:1-2 spune: „Primiți-l pe cel slab în credință fără să-i judecați gândurile. Unul crede să mănânce de toate; cel slab însă mănâncă legume.” Sfântul Ioan Gură de Aur tâlcuiește acest cuvânt arătând modul pastoral în care Sfântul Apostol Pavel îi tratează pe cei mai slabi în credință, care nu mâncau din toate cărnurile, așa cum Petru a fost încredințat de Domnul, și, pentru a nu greși, mâncau doar legume.

Este evident că referirile la folosirea unei lingurițe personale în primirea Euharistiei reprezentau o recomandare ca persoanele care sunt tulburate de această situație să poată primi împărtășirea *în afara Sfintei Liturghii*, în orice moment al zilei, într-o linguriță adusă de acasă. Cei „tari în credință”, care se împărtășesc fără frică, folosind aceeași linguriță, nu ar fi trebuit să se tulbure. Biroul de presă al Patriarhiei încerca, de fapt, să-i liniștească și pe cei care se îngrijorează de situația epidemiologică apărută și să propună o soluție de criză. E evident că era vorba de o preocupare pastorală, de aplicare a unei iconomii liturgice a Bisericii. Acest text reprezenta o cale prin care cei tulburați sunt liniștiți „în noua stare de urgență”.

Cu toate acestea, se poate constata în *Cuvântul pastoral* că se face un transfer de responsabilitatea de la o decizie sinodală necesară cu privire la Sfânta Euharistie în vreme de pandemie la o asumare a întregii responsabilități de către clericii din parohii, fără ca aceștia să cunoască, într-adevăr, ce pot să aplice în aceste situații.

> „Iar credincioșii, care au totuși teamă de a se împărtăși din același Sfânt Potir cu aceeași linguriță, vor cere sfatul preotului duhovnic spre a se întări în credință și a spori în comuniune bisericească.”

De asemenea, *Cuvântul pastoral* îi încurajează pe credincioși că, în momentul în care vor săruta sfintele icoane cu credință, atunci nu se vor îmbolnăvi.

> „De asemenea, în cazul sărutării sfintelor icoane, credincioșii care au o credință vie și puternică nu se tem că se vor îmbolnăvi, ci se bucură de rugăciunea și binecuvântarea Sfinților zugrăviți pe icoane."

Dacă în cazul Euharistiei, se afirmă că aceasta: „nu este și nu poate fi niciodată izvor de îmbolnăvire și de moarte, ci izvor de viață nouă în Hristos, de iertare a păcatelor, de vindecare a sufletului și a trupului", tocmai pentru că este primită cu credințe, se poate afirma, oare, același lucru și despre sărutarea icoanelor? Care este argumentul teologic pentru care credincioșii nu se pot îmbolnăvi dacă au o credință vie și puternică când sărută icoanele? Putem echivala sărutarea icoanelor cu împărtășirea de Trupul și Sângele lui Hristos? Iată câteva întrebări care meritau să fie luate în dezbatere în acest context, mai mult decât simpla chestiune a unui tradiționalism cu privire la actele liturgice de la momentul împărtășirii.

În luna martie a urmat un întreg șir de îndrumări al Patriarhiei Române pentru situația epidemiologică în continuă schimbare. Pe data de 12 și 18 martie 2020, Patriarhia Română a emis un set amplu de îndrumări[86]. Aceste

---

[86] „Îndrumări către parohii și mănăstiri pentru respectarea unor măsuri de prevenire a îmbolnăvirii cu noul Coronavirus (Covid-19). 12 martie 2020. Cancelaria Sfântului Sinod a transmis joi un document cu mai multe îndrumări adresate parohiilor și mănăstirilor din cuprinsul Patriarhiei Române pentru respectarea unor măsuri de prevenire a îmbolnăvirii cu noul Coronavirus (Covid-19): 1. Afișarea, la intrarea în lăcașul de cult, a recomandărilor Ministerului Sănătății pentru prevenirea îmbolnăvirii cu noul Coronavirus (Covid-19); 2. Consultarea la nivel de unitate de cult, acolo unde este posibil, cu cadre medicale competente, pentru a identifica măsuri de prevenire a răspândirii noului Coronavirus (exemplu: îndrumarea persoanelor suspecte de gripă din rândul celor care vin la biserică către unități medicale; dezinfectarea căilor de acces și aerisirea corespunzătoare a lăcașurilor de cult); 3. Asigurarea unei zone de igienizare a mâinilor, cu produse necesare pentru aceasta (apă, săpun, dezinfectanți etc.), în proximitatea lăcașurilor de cult; 4. Respectarea măsurilor dispuse de autoritățile publice și cooperarea cu acestea, asigurându-se totodată libertatea religioasă a credincioșilor de a participa la viața liturgică a Bisericii și de a primi asistență religioasă, în biserică și la domiciliu; 5. Pentru a evita aglomerarea credincioșilor în spațiul de cult, în timpul săvârșirii Sfintei Liturghii se vor utiliza difuzoare exterioare sau Sfânta Liturghie se va săvârși în aer liber, lângă lăcașul de cult; 6. Lăcașurile de cult vor fi deschise zilnic credincioșilor pe întreaga perioadă a săptămânii, încât preoții slujitori să poată răspunde tuturor solicitărilor credincioșilor privind Spovedania, Împărtășania și citirea unor rugăciuni. Astfel, se va evita aglomerația credincioșilor la slujbele de sâmbătă și duminică; 7. Cu prilejul săvârșirii slujbelor bisericești, înainte de otpust se va citi rugăciunea specială pentru pocăință, pentru oprirea epidemiei actuale, pentru însănătoșirea persoanelor bolnave și pentru întărirea spirituală a cadrelor medicale și a persoanelor care contribuie la prevenirea și combaterea epidemiei".
„Îndrumări actualizate pentru parohii și mănăstiri, în contextul noilor măsuri de prevenire a îmbolnăvirii cu noul coronavirus. 18 MARTIE 2020. În contextul epidemiei cu noul

îndrumări reprezentau transpuneri ale legislației statului în materie de libertate religioasă, ducând la închiderea bisericilor pentru credincioși și la slujirea în biserici doar cu prezența clericilor, slujbele fiind transmise în mediul online.

Această atitudine de conservare a aspectelor tradiției a fost menținută de către Biserica Ortodoxă Română și în timpul sărbătorilor pascale și după acestea, având unele evenimente care au suscitat contradicții în Biserică, precum distribuirea luminii și a pâinilor pascale de către oficialitățile de stat[87].

Atitudinile duale și mult prea restrictive ale statului au creat o undă de contestare a măsurilor și o revoltă a clericilor și credincioșilor din cauza limitărilor excesive a libertăților religioase[88], limitări care au durat până la finele anului 2020[89], chiar dacă Patriarhia Române era foarte pozitivă față de contextul de după 17 iunie 2020.[90]

Coronavirus (COVID-19), Cancelaria Sfântului Sinod a transmis miercuri, 18 martie 2020, îndrumări actualizate pentru parohii și mănăstiri: Respectarea măsurilor dispuse de autoritățile publice și cooperarea cu acestea, asigurându-se totodată libertatea religioasă a credincioșilor de a participa la viața liturgică a Bisericii și de a primi asistență religioasă; Desfășurarea slujbelor religioase doar în aer liber, de regulă lângă lăcașul de cult (altar de vară sau pridvor), cu participarea a maximum 100 de persoane, păstrând distanța de minimum un metru între participanți. Cancelaria Sfântului Sinod"

[87] Alina Zorina STROE, Silviu DOCU et all. „Compulsivity and coronavirus", *Dialogo* (The 10th Scholarly Meeting on the Dialogue between Science and Theology), vol. 6, issue 2, 2020, pp. 146-152.

[88] O analiză excelentă a fost făcută de către: Radu ZIDARU, „Restrângerea exercițiului libertății religioase în preajma sărbătorilor pascale – o analiză critică", *Revista Universul Juridic,* 06 (2020), pp. 108-122.

[89] Radu ZIDARU, „Considerații juridice referitoare la restrângerea exercițiului libertății religioase în contextul prăznuirii Sfintei Cuvioase Parascheva de la Iași", *Revista Universul Juridic,* 10 (2020), pp. 84-110.

[90] „Noi îndrumări bisericești care se aplică din data de 17 iunie 2020. Având în vedere că, din 17 iunie 2020, o serie de limitări și interdicții care privesc viața cetățenilor încetează, în consultare cu autoritățile de stat competente, Patriarhia Română transmite următoarele îndrumări către unitățile de cult ale Bisericii Ortodoxe Române din țară, privind participarea credincioșilor la sfintele slujbe în interiorul și în exteriorul lăcașurilor de cult. I. Accesul credincioșilor în lăcașurile de cult. 1. Sfânta Liturghie și celelalte slujbe liturgice din timpul săptămânii, din duminici și sărbători, se săvârșesc în interiorul bisericii, accesul realizându-se în așa fel încât între credincioși să fie o distanță de 2 m în orice direcție (4 mp pentru fiecare credincios). Dacă numărul credincioșilor este mai mare decât spațiul interior disponibil, ceilalți credincioși vor asculta slujba stând în exteriorul bisericii, slujba fiind transmisă la difuzoare sau clericii vor săvârși slujba în aer liber (în curtea bisericii). 2. Pentru credincioșii care urmăresc slujba în exteriorul bisericii, distanța între ei va fi de 1,5 m în orice direcție. 3. În interiorul bisericii, folosirea măștilor de protecție este obligatorie pentru toți participanții la slujbe, cu excepția slujitorilor bisericești care rostesc rugăciuni, predică sau cântă la strană. 4. Lăcașurile de cult

5. Măsuri canonice în alte Biserici Autocefale

Biserica Ortodoxă din Georgia s-a confruntat rapid cu măsurile luate de statul georgian, care au fost prompte, înainte de apariția cazurilor în această

vor fi deschise zilnic credincioșilor pe întreaga perioadă a săptămânii, astfel încât preoții slujitori să poată răspunde tuturor solicitărilor credincioșilor privind Spovedania, Împărtășania individuală și citirea unor rugăciuni pentru diferite trebuințe. Astfel, se va evita aglomerația credincioșilor la slujbele de sâmbătă și duminică. 5. Persoanele care au acces în biserică, pentru rugăciune individuală și Spovedanie, în afara perioadelor în care se desfășoară slujbe în biserică, vor respecta distanța de 2 m, așteptând pe un singur rând. Distanța de 2 m între două persoane urmează a fi respectată de la intrarea în biserică până la părăsirea ei. 6. Persoanele având COVID – 19, persoanele care prezintă simptome de infecție, persoanele aflate în carantină, precum și persoanele care au avut contact cu o persoană infectată nu pot intra în biserică și nici nu pot participa la vreo slujbă, acestea fiind rugate stăruitor să rămână acasă, pentru a nu răspândi boala. Însă, pot urmări slujbele acasă prin intermediul televiziunii sau internetului (online). Spovedirea și Împărtășirea acestor persoane se va face la domiciliu sau la spital, cu respectarea tuturor reglementărilor sanitare aplicabile. 7. De asemenea, nu se permite accesul în lăcașul de cult persoanelor care prezintă simptome de infecție respiratorie (tuse, strănut, rinoree). 8. Ordinea, disciplina, igiena și respectarea acestor măsuri vor fi asigurate prin angajați sau voluntari desemnați ai bisericii respective. 9. Spovedania credincioșilor și citirea unor rugăciuni pentru aceștia în biserică se vor programa din timp, spre a evita aglomerările de persoane. Atât preotul duhovnic, cât și credinciosul care se spovedește vor utiliza mască de protecție și vor menține distanța fizică sanitară de 2 m. Se recomandă, date fiind dimensiunile reduse ale majorității bisericilor și caracterul secret al Spovedaniei, ca în biserică să rămână doar preotul și penitentul. 10. Credincioșii ortodocși români care nu pot participa fizic la slujbele Bisericii pot urmări Sfânta Liturghie și celelalte slujbe liturgice oficiate în Catedrala Patriarhală la posturile TRINITAS TV și Radio TRINITAS ale Patriarhiei Române sau prin posturile care preiau transmisia. II. Folosirea spațiului liturgic 11. La intrarea și ieșirea din biserică să nu fie necesară atingerea/prinderea ușii cu mâna. Acolo unde este posibil, ușa de intrare trebuie să fie diferită de cea de ieșire, pentru a se evita intersectarea credincioșilor. 12. La intervale de patru ore, potrivit dispozițiilor autorităților, lăcașul de cult urmează a fi bine aerisit. 13. La intrarea în biserică, vor fi amplasate soluții de dezinfectare, iar fiecare credincios care intră în biserică își va dezinfecta mâinile. 14. Până la normalizarea situației, nu se vor organiza agape în biserică sau în spațiile anexe ale acesteia. 15. La pangarul bisericii va sta o singură persoană care va purta mască de protecție și mănuși. Se va evita contactul direct al acestei persoane cu credincioșii din biserică. Ca măsură de siguranță (acolo unde locul destinat pangarului nu este un spațiu închis), se recomandă montarea unui panou protector din plexiglas cu o deschizătură la partea inferioară. 16. Pentru accesul la lumânărar, se va evita aglomerarea de persoane, prin păstrarea distanței fizice de 2 m. III. Desfășurarea slujbelor, reguli pentru săvârșirea Sfintei Liturghii 17. Obiectele liturgice folosite la slujbe se vor curăți înainte și după terminarea slujbelor, iar stranele și pardoseala vor fi, de asemenea, curățate. * Activitatea social-filantropică sau caritabilă a parohiilor și mănăstirilor se va adapta la noile nevoi sociale și medicale, respectiv sprijinirea persoanelor care nu se pot deplasa în vederea aprovizionării cu alimente sau medicamente, dar cu respectarea tuturor măsurilor de igienă și protecție stabilite de autorități. Măsurile prezente au ca scop să protejeze propria noastră sănătate și sănătatea celor din jurul nostru. Viața și sănătatea sunt daruri de la Dumnezeu, dar noi avem datoria de a le apăra și cultiva cu responsabilitate permanentă. Cancelaria Sfântului Sinod”.

țară. Astfel, încă de la data de 27 ianuarie, oficialii georgieni au anulat zborurile din China spre capitala Georgiei. Epidemia de Covid-19 a izbucnit în Georgia după o lună, pe data de 26 februarie 2020 fiind confirmat primul caz în Tblisi. Începând cu această dată, cazurile de îmbolnăviri se înmulțesc exponențial, în special cu cazuri de import, ceea ce a dus la suspendarea zborurilor cu China, Iran și Italia, de unde au fost raportate aceste cazuri. La data de 21 martie 2020, liderii politici ai Georgiei au declarat stare de urgență[91], și au supus sub carantină două regiuni, Bolnisi și Dmanisi. La data de 16 martie a fost interzis accesul în Georgia a oricărui cetățean străin pentru o perioadă de două săptămâni. La data de 31 martie au fost introduse mai multe restricții prin care s-au limitat întrunirile publice la trei persoane. Biserica Georgiană a impus măsuri de restricționare a accesului credincioșilor la sfintele slujbe[92].

La fel ca Biserica din Georgia, Biserica Greciei a reacționat rapid la noua pandemiei. La data de 9 martie 2020, Sinodul Permanent al Bisericii Greciei a trimis o circulară[93] în cinci puncte prin care solicita: 1) stăruință în rugăciune,

---

[91] Office of UN resident Coordinator, OCHA HAT, *Covid-19 in Georgia. Situation Report.* 1 as of 9 April 2020, p.1. https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/201004%20Sitrep%20UN%20COVID%20-19.pdf

[92] Beata GÓRKA-WINTER, „Georgia and COVID-19 – The miracle of social and institutional resilience", în: *New Eastern Europe*, 42, 4 (2020), Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego we Wrocławiu, pp. 80–82.

[93] http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/holysynod.asp?id=2603&what_sub=d_typou. Enciclica Sfântului Sinod pentru informarea creștinilor despre noul coronavirus (Covid-19) 9 martie 2020: „Iubiți fii în Domnul, Sfântul Sinod Permanent al Bisericii Greciei, cu simț de răspundere înaintea lui Dumnezeu și a comunității ecleziale, în cadrul ședinței din data de 9 martie 2020, a discutat cu atenție tema noului coronavirus (Covid-19), despre care a transmis din timp o notă circulară către Sfintele Mitropolii ale Bisericii Greciei, în colaborare cu autoritățile competente de stat, cu scopul ca Biserica să contribuie la întregul efort de prevenire a răspândirii bolii, pe care o cauzează acest nou virus. În cadrul ședinței menționate mai sus, Sfântul Sinod a hotărât să se adreseze din nou sfințitului cler și binecinstitorului popor ortodox, ca să îndemne părintește și să semnaleze următoarele. 1. Să stăruim cu toții în rugăciuni către Biruitorul stricăciunii și al morții, Domnul nostru Iisus Hristos, ca să păzească moștenirea Sa sănătoasă și nevătămată. În acest sens, a decis ca imediat după sfârșitul Sfintei Liturghii din următoarea Duminică a Doua din Post (15.03.2020) să fie oficiată o Rugăciune în toate sfintele locașuri ale Bisericii Greciei pentru prevenirea răspândirii bolii. 2. Să luăm cu toții fără excepție toate măsurile necesare, în conformitate cu recomandările autorităților competente ale statului în vederea prevenirii răspândirii virusului. Aceste măsuri sunt: Spălarea frecventă și riguroasă a mâinilor cu săpun. Utilizarea antisepticelor cu alcool. Păstrarea distanței de cel ce prezintă simptome. Curățarea minuțioasă a suprafețelor și aerisirea corectă a sfintelor biserici și a celorlalte spații bisericești. 3.Pe lângă acestea, Sfântul Sinod îndeamnă pe toți cei ce prezintă simptome de boală, dar și cei care aparțin grupurilor

adăugând, după finalul Sfintei Liturghii o rugăciune specială pentru prevenirea răspândirii bolii; 2) aplicarea măsurilor sanitare, atât de către credincioși, cât și în spațiile de cult; 3) îndemnul față de grupele vulnerabile, fie din cauza vârstei, fie a bolilor care ar putea reprezenta comorbidități de a nu părăsi domiciliu, decât în strictă necesitate, și sporirea normelor de igienă; 4) solicitarea informațiilor de urgență pentru persoanele care prezintă simptome la numărul de telefon 1135. Ultimul punct al acestui comunicat are în vedere împărtășirea credincioșilor și a clericilor:

> „În privința subiectului Sfintei Împărtășanii, Sfântul Sinod al Bisericii Greciei subliniază că pentru membrii Bisericii noastre Ortodoxe participarea la Sfânta Euharistie și împărtășirea din Potirul Comun al Vieții în mod cert nu

vulnerabile din punctul de vedere al sănătății, cei care suferă de probleme de respirație, diabet zaharat sau boli cardiovasculare, precum și pacienții imunocompromiși, să evite temporar părăsirea locuinței, dacă nu este absolut necesar, să fie și mai atenți la igienă și curățenie minuțioasă, să evite sărutul și îmbrățișarea, pentru protejarea sănătății lor personale dar și a semenilor lor. 4. Cei care prezintă simptome de boală să apeleze linia telefonică 1135, care va oferi informații referitoare la noul coronavirus 24 de ore din 24; 5. În privința subiectului Sfintei Împărtășanii, Sfântul Sinod al Bisericii Greciei subliniază că pentru membrii Bisericii noastre Ortodoxe participarea la Sfânta Euharistie și împărtășirea din Potirul Comun al Vieții în mod cert nu poate fi cauză de transmitere de boli, deoarece credincioșii din toate epocile cunosc că participarea la Sfânta Împărtășanie, chiar și în mijlocul unei pandemii, reprezintă, pe de o parte, o expresie practică a oferirii de sine către Dumnezeul cel Viu și, pe de altă parte, o evidentă manifestare a iubirii față de El, care biruiește întru totul orice frică umană, fie ea și justificată: „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica" (1 Ioan 4:18). Membrii Bisericii cunosc faptul că Împărtășania, adică relația, este roadă a iubirii și disciplină a libertății, întocmai pentru că înlătură suspiciunea, rezervele și temerile. Discuțiile și opiniile care se vehiculează în ultimele zile pe această temă, chiar și despre o eventuală interzicere a Sfintei Euharistii, pornesc dintr-o perspectivă diferită și au o abordare diferită. Cei care se apropie „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste" și deplin liber, fără vreo constrângere, se împărtășesc cu Trupul și Sângele lui Hristos, care devin „leac de nemurire", „spre iertarea păcatelor și viața de veci". Ceea ce toți credincioșii, poporul ortodox binecredincios și plin de iubire, monahii și sfințitul cler iubitor de aproapele care prin Sfânta Împărtășanie își exprimă iubirea și setea de viață și relație, trebuie să-și justifice cel mai puțin față de participanții la dialogul public este respectul pentru credința lor și această alegere a lor de a iubi fără frică și nesiguranță. Fără a condamna pe nimeni pentru frica sau neliniștea sa, mărturisim că toți credincioșii, îndeplinindu-ne datoria iubirii noastre în libertate, vom continua să liturghisim în bisericile noastre ortodoxe și să ne împărtășim, având certitudinea că ne împărtășim de viață și nemurire. Vă dorim părintește să parcurgeți cealaltă perioadă a Sfântului și Marelui Post în pocăință și iubire ca să ne învrednicim cu toții să participăm la mântuitorul eveniment al Învierii Domnului nostru. †Ieronim al Atenei". Traducerea poate fi consultată la adresa: https://basilica.ro/enciclica-bisericii-greciei-despre-noul-coronavirus-text-integral/

poate fi cauză de transmitere de boli, deoarece credincioșii din toate epocile cunosc că participarea la Sfânta Împărtășanie, chiar și în mijlocul unei pandemii, reprezintă, pe de o parte, o expresie practică a oferirii de sine către Dumnezeul cel Viu și, pe de altă parte, o evidentă manifestare a iubirii față de El, care biruiește întru totul orice frică umană, fie ea și justificată: „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica" (1 Ioan 4:18). Membrii Bisericii cunosc faptul că Împărtășania, adică relația, este roadă a iubirii și disciplină a libertății, întocmai pentru că înlătură suspiciunea, rezervele și temerile".

Concluzia Bisericii Ortodoxe a Greciei era cât se poate de fermă:

> „Fără a condamna pe nimeni pentru frica sau neliniștea sa, mărturisim că toți credincioșii, îndeplinindu-ne datoria iubirii noastre în libertate, vom continua să liturghisim în bisericile noastre ortodoxe și să ne împărtășim, având certitudinea că ne împărtășim de viață și nemurire".

Cu toate acestea, nu după multe zile bisericile ortodoxe din Grecia aveau să fie închise.

La data de 12 mai 2020, Sinodul Permanent al Bisericii Greciei a luat o decizie[94] cu privire la slujirea pentru perioada 17 mai – 6 iunie 2020. Această decizie venea în urma restricțiilor impuse de către guvernul elen, publicate în Gazeta guvernamentală, deși numărul de cazuri de îmbolnăviri nu depășea 2800, iar de decese în jur de 160. Măsurile impuse de către Biserica Greciei aveau în vedere evitarea aglomerării și oprirea răspândirii pandemiei de Coronavirus. Această atitudine a fost menținută de către Biserica Greciei până în vara anului 2020, când s-a trecut într-o etapă de relaxare a măsurilor restrictive, precum în celelalte Biserici Autocefale.

6. Concluzii

Pandemia de Covid-19 a creat un nou context de manifestare a libertății religioase, în unele state, măsurile fiind foarte restrictive, ceea ce a dus la imposibilitatea participării la slujbele Bisericii, dar și la scăderea semnificativă a sprijinului financiar din partea comunităților. Bisericile Ortodoxe Autocefale au fost profund afectate de această pandemie, dar și de restricțiile impuse de către autorități în valuri succesive.

[94] http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklioi/869_13052020.pdf. O traducere în limba română a acestei circulare poate fi găsită la adresa: https://basilica.ro/enciclica-bisericii-greciei-despre-noul-coronavirus-text-integral/

La începutul perioadei de pandemie s-au concretizat mai multe atitudini ale reprezentanților Bisericii de la fundamentalism, prin dorința de conservare a cultului și de luptă cu măsurile statului cu orice preț, la relativism teologic și liturgic, prin care totul se poate adapta contextului medical creat. Din exterior, imaginea pe care societatea a avut-o față de stângăciile Bisericilor Ortodoxe a fost una de încremenire în carapacea unei atitudini tradiționaliste, ducând la acuzarea Bisericilor Ortodoxe Autocefale de lipsa unei flexibilități, de muzeificare într-un spațiu temporal premodern și chiar de lipsă de compasiune și responsabilitate socială. În momentul în care au existat atitudini de reînnoire liturgică și canonică, acestea au fost catalogate de către cealaltă tabără mai conservatoare din interiorul Bisericii ca inovații ce alterează fundamentul credinței ortodoxe.

Reacția instituțională a Bisericilor Ortodoxe
în fața crizei Covid-19

Dr. Emil M. MĂRGINEAN[1]

1. Introducere

Pandemia de coronavirus a schimbat în mod evident peisajul activităților religioase și spirituale, iar efectele ei duhovnicești devin înrădăcinate profund în narațiunea religioasă contemporană. Pandemia Covid-19 a fost un factor important de criză, afectând profund viața spirituală a creștinilor din întreaga lume și, în special, a credincioșilor ortodocși din țările tradiționale creștin-ortodoxe. La începutul lunii martie 2020 apare dezvoltarea unui conflict între politicile de distanțare socială impuse de națiuni pentru a combate răspândirea bolii și viziunea creștină asupra comuniunii și participarea la Potirul comun. În unele țări, creștinii ortodocși au trebuit să se confrunte cu o schimbare dramatică în ceea ce privește accesul la Sfânta Euharistie, deoarece forma tradițională de distribuire a Sfintelor Taine a fost văzută ca o amenințare la adresa sănătății publice[2], iar Bisericile naționale trebuiau să găsească noi modalități de distribuire a Tainelor în rândurile credincioșilor. De exemplu, Biserica Ortodoxă Română a publicat o serie de linii directoare pentru starea de alertă care arată că primirea individuală a Euharistiei este posibilă, dar strict reglementată[3]. Un al doilea exemplu este Mitropolia Greacă a Austriei, care a decis să urmeze un tipic al Liturghiei

---

1 emil.m.marginean@gmail.com. Aceasta este o traducere în limba română a articolului cu titlul „The institutional reaction of the Orthodox Churches faced with the initial Covid-19 crisis”, publicat în *International Journal of Orthodox Theology* 11:4 (2020).

2 *„Faithful are banned from receiving Holy Communion in Germany”*, *Orthodox Times*, *14* Mai 2020, https://orthodoxtimes.com/faithful-are-banned-from-receiving-holy-communion-in-germany/.

3 „Îndrumări bisericești pentru starea de alertă”, *Basilica*, May 14, 2020, https://basilica.ro/indrumari-bisericesti-pentru-starea-de-alerta/.

Sfântului Iacob pentru a evita folosirea linguriței comune[4]. Teologia Bisericii Ortodoxe Răsăritene este centrată puternic pe participarea la viața ecleziastică, iar această unitate dintre teologia sistematică, viața sacramentală și viața ascetică este inspirată din unitatea intra-trinitară[5]. Această teologie are puternice nuanțe personaliste care culminează cu înțelegerea *comuniunii* ca o unitate ontologică a neamului omenesc, a întregului Adam[6]. Prin urmare, nu este dificil să evaluăm impactul substanțial al Pandemiei Covid-19 pentru practica zilnică a Bisericii Ortodoxe. Criza actuală a scos la iveală cel puțin trei amenințări importante pentru viața spirituală a credincioșilor dintr-o perspectivă socială și sacramentală: izolarea (probleme de sănătate mintală), exprimarea comunitară (rugăciuni comune și transmisiuni online) și imposibilitatea de a primi Euharistia. Toate aceste elemente contribuie semnificativ la o stare crescândă de dizabilitate spirituală în rândul credincioșilor.

Cea mai strictă fază de izolare s-a suprapus cu perioada Postului Mare, o perioadă caracterizată de obicei prin privegheri lungi și rugăciuni comune, un efort ascetic susținut care anticipează glorioasa bucurie a Învierii. Georgia și Bulgaria au fost singurele țări ortodoxe care au permis o participare limitată a credincioșilor la slujbele de Paști[7]. Alte țări au descurajat sau au interzis participarea credincioșilor la rugăciunea comună, iar slujbele au fost transmise pe internet, cu scopul de a reduce distanța dintre săvârșitori și credincioși, cultivând o formă de comuniune în duh și adevăr. În acest context, mulți dintre liderii spirituali din Răsăritul creștin, urmând o tradiție apostolică, au trimis scrisori de încurajare credincioșilor aflați la casele lor. Unele dintre scrisori au fost trimise de primații Bisericilor Autocefale, iar altele de Sinodul bisericilor respective. Multe mesaje au abordat în mod direct criza Covid-19, în timp ce în alte cazuri, acest subiect era inclus în mesajul de Paști trimis în mod tradițional tuturor credincioșilor unei biserici locale. În toate aceste epistole, întâlnim o

---

4 „*Austria: Holy Communion to be offered with the typikon of Divine Liturgy of St. James*”, *Orthodox Times*, 12 Mai 2020, https://orthodoxtimes.com/austria-holy-communion-to-be-offered-with-the-typikon-of-divine-liturgy-of-st-james/.

5 Sofronie Saharov, *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu: scrisori de la Athos* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2013), 261.

6 Nicholas Sakharov, *I Love, Therefore I Am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony* (Yonkers: St Vladimir’s Seminary Press, 2002), 23.

7 „*Coronavirus: Orthodox Easter weekend marked under lockdown*”, *BBC News*, *19* Aprilie 2020, http://bbc.com/news/world-europe-52339183bbc.

afirmație comună a valorii pocăinței, ca soluție la o criză și o slăbiciune pur duhovnicească. Mai mult decât atât, această formă de dizabilitate spirituală poate fi vindecată și transformată într-o împuternicire ascetică a sinelui, pe măsură ce omul își transformă locuința proprie într-o mică biserică, activând darul preoției universale, lucru care în niciun caz nu contrazice existența unui har deosebit al preoției sacramentale[8]. Termeni precum „suferință", „speranță", „izolare", „comuniune", „cooperare" sau „responsabilitate socială" se întâlnesc adesea în mesajele lor, cuvinte care reprezintă invitații comune pentru credincioși la o *schimbare în bine*. Este o chemare la pocăință obștească, rugăciune fierbinte și acțiune socială, deoarece ucenicia creștină întruchipează în mod inerent o misiune socială, mai ales într-o perioadă de criză. Intuiția mea este că baza teologică fundamentală a discursurilor lor este înrădăcinată în valoarea pocăinței, așa cum se înțelege aceasta în Biserica Ortodoxă, ca o binecuvântată întristare pentru păcat, o luptă ascetică pentru virtute și dobândirea vieții dumnezeiești. Revelația profetică citată în celebrele cuvinte ale Sfântului Siluan: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui"[9] devine astfel un memento emblematic pentru o generație aflată lângă prăpastia disperării. Pocăința devine aici o stare psihologică de zdrobire a inimii, similară cu depresia, dar transformată în împuternicire și biruință printr-o lucrare harismatică a Duhului Sfânt.

2. Mesajele Primaților Bisericilor Ortodoxe

În secțiunea următoare voi prezenta cele mai notabile adrese ale Primaților Bisericilor Ortodoxe Autocefale, o listă neexhaustivă de mesaje trimise credincioșilor în timpul primului val al Covid-19, în perioada martie-mai 2020.

3. Patriarhia Ecumenică de Constantinopol

Sanctitatea Sa, Patriarhul Bartolomeu I, împreună cu Sinodul au trimis trei adrese oficiale cu privire la pandemia de coronavirus în 11 martie, 18

[8] Vezi Serghei Bulgakov, *The Orthodox Church* (Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 1988), p. 44.

[9] Sofronie Saharov, *Cuviosul Siluan Athonitul* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2009), 460.

martie și 23 aprilie 2020. El a trimis și un mesaj personal cu privire la Covid-19 în 19 martie 2020. Mesajele Patriarhiei Ecumenice sunt bogate în conținut teologic și dezbat teme sociale și spirituale referitoare la criza actuală. De exemplu, primul comunicat privind pandemia Covid-19 este o invitație la o viață de rugăciune intensificată pentru o anumită perioadă de timp. Rezultatul acestui efort este tocmai o împuternicire ascetică care transformă o potențială dizabilitate spirituală în iluminare și tărie duhovnicească:

> Este de la sine înțeles faptul că credința în Dumnezeu, ca transcendență și nu ca abolire a rațiunii umane, împreună cu rugăciunea, întăresc lupta duhovnicească a fiecărui creștin. Prin urmare, Biserica Mamă a Constantinopolului își îndeamnă fiii duhovnicești din întreaga lume să-și sporească rugăciunea, astfel încât, întăriți și luminați de Dumnezeu, să depășească această încercare contemporană[10].

În viziunea sinodului, creștinii trebuie să acționeze responsabili, împreună cu „autoritățile sanitare, pentru binele comun”[11], prin urmare, acesta nu este un moment al disperării, ci al acțiunii concrete și al responsabilității sociale. Acest mesaj este reiterat în adresa personală a Sanctității sale trimisă tuturor credincioșilor Patriarhiei Ecumenice. Aici, pe lângă responsabilitatea socială, este formulată o nouă invitație la pocăință autentică și întoarcere la o viață plăcută lui Dumnezeu:

> Este vremea responsabilității individuale și sociale... Să fim atenți și să îi protejăm pe cei din jurul nostru. Și de acolo, din casele noastre, întăriți de puterea unității noastre în duh, să ne rugăm fiecare dintre noi pentru întreaga omenire... Și această încercare va trece. Norii se vor risipi, iar Soarele Dreptății va nimici puterea virusului. Însă viața noastră se va schimba pentru totdeauna. Această încercare este o șansă pentru noi de a ne schimba în bine, în direcția cultivării iubirii și solidarității… Iubiți fii duhovnicești, binecuvântarea Domnului, prin mijlocirile Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, să ne însoțească în călătoria noastră, să prefacă izolarea voluntară într-o comuniune

---

[10] Patriarhul Bartolomeu, „Communique concerning the COVID-19 (Coronavirus)”, Ecumenical Patriarchate, 11 Martie 2020, https://www.ecupatria.org/2020/03/11/communique-concerning-the-covid-19-corona-virus/. Acesta și următoarele mesaje reprezintă traduceri personale ale respectivelor comunicate.

[11] Patriarhul Bartolomeu, „New communique concerning the COVID-19 (Coronavirus)”, Ecumenical Patriarchate, 18 Martie 2020, https://www.ecupatria.org/2020/03/18/new-communique-concerning-the-covid-19-coronavirus/.

autentică… pentru a ne putea întoarce la ceea ce este adevărat, la ceea ce este plăcut lui Dumnezeu! Aveți curaj! Dumnezeu să fie cu noi![12]

Orice stare de dizabilitate spirituală care poate apărea datorită măsurilor stricte de izolare trebuie transformată într-o perspectivă nouă și reîmprospătată asupra valorii comuniunii. Ființele umane sunt invitate la o schimbare de perspectivă de la un sine vechi, predispus durerii, dezorientării și deznădejdii, la un sine nou, capabil să împărtășească cu însuflețire dragostea lui Dumnezeu cu semenii afectați de această criză.

4. Patriarhia Antiohiei și a Întregului Orient

La Damasc, în 16 martie 2020, Preafericitul Părinte Ioan al X-lea împreună cu ierarhii antiohieni au semnat o declarație cu privire la actuala criză Covid-19. Acest mesaj este o scurtă reiterare a valorii vieții ca dar sacru și a chemării generale de a o păstra în afara oricărui pericol prin buna cooperare cu autoritățile publice:

> Viața este „darul sacru" al lui Dumnezeu și fiecare păstor și credincios este chemat să-l protejeze și să-l păstreze... Confruntându-se cu acest mare necaz, Biserica se încredințează în purtarea de grijă a lui Dumnezeu și dorește ca toți să fie uniți în fața acestei încercări, având credință în această purtare de grijă și conlucrând cu ea. În consecință, Biserica face apel la toți credincioșii să facă în toată ziua rugăciuni și cereri, în casele lor și împreună cu membrii familiilor lor, pentru ca toți să ne facem părtași la marea și singura nădejde, cea în Dumnezeu, într-o vreme care ne amintește de limitele noastre omenești. De asemenea, Biserica își cheamă fiii să se roage Domnului Dumnezeu pentru ca să-și arate mila Sa cea bogată față de poporul Său. Fie ca El să le dăruiască vindecare bolnavilor și mângâiere celor chinuiți și suferinzi sub povara acestor zile grele. Fie ca El să-i insufle pe cei care lucrează în sectorul public pentru a face față acestei crize cu înțelepciune și bună rânduială și să binecuvinteze eforturile lucrătorilor din sectorul sănătății și ale tuturor voluntarilor. Domnul Dumnezeu să îi apere pe toți fiii și frații noștri de orice primejdie și năpastă[13].

---

[12] Patriarhul Bartolomeu, „Message of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew Regarding Covid-19", Greek Orthodox Archdiocese of America, 19 Martie 2020, https://www.goarch.org/-/message-ecumenical-patriarch-bartholomew-covid-19.

[13] *Patriarhia Antiohiei, „A Statement issued by the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East", Patriarhia Antiohiei, 16* Martie 2020, *https://www.antiochpatriarchate.org/en/page/a-statement-issued-by-the-greek-orthodox-patriarchate-of-antioch-and-all-the-east/2367/.*

Punctul important aici este valoarea „nădejdii” ca element cheie pentru depășirea oricărei crize duhovnicești. Speranța fermă se întemeiază pe Învierea lui Hristos, care se va desăvârși în viața fiecărei persoane umane de-a lungul veacurilor.

5. Patriarhia Ierusalimului

În 11 aprilie 2020 Preafericitul Teofil al III-lea a trimis un mesaj de Paști de la reședința sa din Ierusalim. În acest mesaj, a abordat problema reconcilierii umanității în Hristos, încurajându-i pe credincioși să aibă încredere în puterea lui Dumnezeu de a vindeca orice boală și suferință:

> De atunci Biserica, pe care, după adevăratul cuvânt al Domnului, „porțile iadului nu o vor birui” (Mt. 16, 18), își continuă misiunea pe pământ. Îl propovăduiește pe Hristos Întrupat, Răstignit și Înviat și îi botează în Numele Lui pe cei care cred în El, îi sfințește cu Tainele ei și se roagă pentru împăcarea oamenilor și pentru întreaga lume. Este alături de omul suferind cu toată puterea ei, se roagă Domnului nostru Iisus Hristos, doctorul sufletelor și al trupurilor, pentru încetarea pandemiei, pentru vindecarea celor afectați și pentru ca El să se milostivească de cei care au murit din pricina acestui virus atât de nemilos, având încredințarea că „deși a fost răstignit din slăbiciune, din puterea lui Dumnezeu este însă viu. Și noi suntem slabi întru El, dar vom fi împreună cu El, din puterea lui Dumnezeu față de voi” (2 Cor. 13, 4)[14].

Acesta este un mesaj al pocăinței care trebuie înțeleasă ca o întoarcere către Dumnezeu în plânsul suferinței, cu scopul de a restabili relația omului cu Dumnezeu și comuniunea sa cu Biserica.

6. Patriarhia Georgiei

Preafericirea Sa Ilia, catholicos și patriarh al întregii Georgii, în mesajul său de Paști transmis la 19 aprilie 2020, i-a încurajat pe credincioși să rămână puternici și fermi în credința lor: „Nu ar trebui să ne temem de ispită, creștinul primește greutățile cu recunoștință și vede mâna lui Dumnezeu în toate... și în

[14] Patriarhul Teofil, „Easter 2020 Message of His Beatitude the Patriarch of Jerusalem Theophilos III”, Patriarhia Ierusalimului, 11 Aprilie 2020, https://en.jerusalem-patriarchate.info/blog/2020/04/11/easter-2020-message-of-his-beatitude-the-patriarch-of-jerusalem-theophilos-iii/.

același timp încearcă să găsească soluția potrivită în situația actuală”[15]. Georgia a fost una dintre puținele țări care nu a restricționat accesul la slujbele publice, ci le-a permis credincioșilor să participe pe deplin la Sfintele Taine, prin adoptarea unor măsuri sanitare.

7. Patriarhia Serbiei

Sinodul Bisericii Ortodoxe Sârbe a transmis un mesaj cu privire la criza Covid-19 în 16 martie 2020[16]. În 16 aprilie 2020 Preafericirea Sa Irineu a trimis un mesaj pascal de la reședința sa din Belgrad. Mesajul său este puternic centrat pe valoarea pocăinței în fața unui moment dificil și provocator:

> Anul acesta, ajungem și sărbătorim Paștile în circumstanțe dificile, într-o grea încercare, pe care rareori am mai întâlnit-o în trecut. Trăim în zilele unei pandemii care a lovit brusc omenirea. Întreaga lume este afectată și amenințată de un singur virus. Va trage oare omul mândru și egoist de astăzi vreo concluzie din aceasta? Sau va continua, fără pocăință și fără iubire, în proiectul său sinucigaș al zidirii unui fals paradis pământesc în care nu există loc nici pentru Dumnezeu, nici pentru om ca ființă evlavioasă și duhovnicească?... Să ne rugăm lui Dumnezeu, să participăm regulat și activ la Sfânta Liturghie, să ne pocăim de păcatele noastre și să avem grijă de sănătatea noastră și a celorlalți! Aceasta este o oportunitate pentru noi să reflectăm cu atenție la noi înșine și la întreaga lume. Priviți cum un virus a zguduit și a îngenuncheat întreaga lume și a pus în pericol sănătatea și viața a milioane de oameni! „Liniștește-te, omule mândru!” – sfătuia Dostoievski în vremea sa. Am spune că mesajul său este mai relevant astăzi decât atunci când a fost rostit[17].

Aceasta este o invitație la o mai bună înțelegere a valorii vieții duhovnicești, într-un context de secularizare accentuată și de explozie a inovațiilor și progreselor tehnice. Mai mult, este o invitație directă la pocăință prin smerenie și realism.

---

[15] Patriarhul Ilia, „The Easter message of the Catholicos-Patriarch of All Georgia”, Patriarhia Georgiei, 19 Aprilie 2020, https://patriarchate.ge/news/2605.

[16] Sinodul Bisericii Ortodoxe Sârbe, „Communique of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church”, 16 Martie 2020, http://www.spc.rs/eng/communique_holy_synod_bishops_serbian_orthodox_church_1.

[17] Patriarhul Irineu, „Patriarchal Paschal Encyclical 2020”, Serbian Orthodox Church, 16 Aprilie 2020, http://www.spc.rs/eng/patriarchal_paschal_encyclical_2020.

8. Patriarhia României

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel al României a vorbit pe larg despre criza Covid-19 în omiliile sale și în predica de Paști. El a trimis chiar un mesaj special despre acest subiect pe 12 mai 2020[18]. Într-una din predicile sale, a vorbit în mod explicit despre pericolul căderii în deznădejde și despre dizabilitatea spirituală care poate apărea datorită crizei coronavirusului:

> Nu trebuie în această perioadă să cădem în deznădejde, ci să ne întărim în credință… Dacă nu stăm acasă în mod folositor, statul acasă ne poate îmbolnăvi, chiar dacă nu luăm virusul, prin faptul că devenim descurajați. Dacă teama de boală devine o psihoză sau o nevroză colectivă, ne deteriorăm sănătatea noastră psihică chiar dacă sănătatea trupului nu este atinsă de acest virus care a răspândit boala în toată lumea[19].

Mesajul său special la vreme de pandemie este o invitație la activități filantropice, ca semn vizibil al dragostei pentru aproapele:

> Dumnezeu dorește eliberarea omului de păcat ca mod egoist de viață, de boală și de moarte… În această perspectivă, viața omului pe pământ are sens deplin dacă este înțeleasă ca timp de pregătire spirituală a omului pentru a intra în iubirea și bucuria eternă a lui Dumnezeu… Starea de pandemie ne cheamă să transformăm suferința în speranță și izolarea în dorință de comuniune mai multă între oameni. În acest sens, casele credincioșilor din parohii devin paraclise sau capele familiale care, prin rugăciune, țin legătura cu bisericile din parohii, mărturisind credința comună în Domnul nostru Iisus Hristos… La sfârșitul acestei pandemii, avem încredințarea că Dumnezeu îi va lumina pe toți oamenii să înțeleagă mai bine că numai prin credință, speranță și iubire, exprimate în fapte bune pentru ceilalți semeni, pot fi depășite perioadele de încercare și suferință și pot fi simțite pacea și bucuria Lui[20].

Aici, Părintele Patriarh îndeamnă la o schimbare în bine, la o transformare a izolării într-o comuniune duhovnicească profundă prin activități filantropice și rugăciune personală. Aici, pocăința este înțeleasă ca un

---

[18] Patriarhul Daniel, „Spiritual Message in Times of Pandemic”, Basilica, 12 Mai 2020, https://basilica.ro/en/patriarch-daniel-spiritual-message-in-times-of-pandemic-video/. Acest mesaj se găsește și în Adrian Sorin Mihalache, „The Pandemics of our Civilization: CoVid-19, SARS, MERS, Avian Influenza. Some Scientific Data, Conspiracy Theories and Spiritual Insights,” *International Journal of Orthodox Theology*, 11-1 (2020): 121.

[19] Patriarhul Daniel, „Predică la Sărbătoarea Bunei Vestiri”, *Basilica*, 25 Martie 2020, https://basilica.ro/en/patriarch-daniel-urges-believers-to-look-after-mental-health-amid-coronavirus-outbreak-mother-of-god-is-of-great-help/.

[20] Patriarhul Daniel, „Spiritual Message in Times of Pandemic”.

proces ascetic transformator al sinelui, care depășește orice suferință și aduce bucurie duhovnicească.

9. Patriarhia Bulgariei

În 23 martie 2020, Preafericitul Părinte Neofit al Bulgariei a transmis un mesaj credincioșilor, menționând consecințele periculoase ale crizei actuale care amenință viața:

> În aceste vremuri de încercare, țara noastră este amenințată de pandemia care se extinde tot mai mult. Când boala este aproape de noi și vedem suferința oamenilor, suntem chemați cu toții să fim responsabili față de aproapele nostru și de țara noastră... Rămânând în casele noastre, în fața icoanei, liniștiți și cu inimi umilite, să ne ațintim ochii asupra Mântuitorului Hristos, rostind o rugăciune pentru vindecarea bolnavilor și pentru întărirea medicilor noștri, a guvernului și a armatei noastre și a tuturor celor care se ostenesc în aceste vremuri grele[21].

O parte din acest mesaj a fost reiterată de Sinod la 18 aprilie 2020 în scrisoarea pascală trimisă credincioșilor bulgari:

> Cu o credință puternică și nădejde în Învierea cea de obște și în viața veșnică, să ne folosim ceea ce se întâmplă ca un prilej de a ne întoarce înspre noi înșine și de a ne întreba cum trăim noi astăzi – fiecare dintre noi, individual și toți împreună... Am alege noi, împreună cu Dumnezeu-Omul, Domnul nostru Iisus Hristos și întreaga Biserică, latura vieții, adunând comori pentru viața veșnică, sau am aduna comori „pe pământ, unde molia și rugina le strică și unde furii le sapă și le fură" (Mt. 6, 19)? Ca fii credincioși și împreună-lucrători cu Dumnezeu, vom da oare noi tot ce este mai bun pentru împlinirea iconomiei lui Dumnezeu pentru lume și zidire, sau vom fi nepăsători față de voia sfântă a lui Dumnezeu?[22]

Pandemia este văzută în acest mesaj ca o tragedie care ar trebui să reitereze valoarea pocăinței autentice, atât personale cât și colective. Acest lucru este adânc înrădăcinat în antropologia ortodoxă răsăriteană, unde căderea adamică are ramificații pentru întreaga posteritate umană.

---

[21] Patriarhul Neofit, „Patriarchal Address on the global Covid-19 pandemic", Bulgarian Patriarchate, 2 Aprilie 2020, https://bg-patriarshia.bg/en/news.php?id=318642.

[22] Sinodul Bisericii Ortodoxe Bulgare, „Patriarchal and Synodal Paschal Epistle", Bulgarian Patriarchate, 18 Aprilie 2020, https://bg-patriarshia.bg/news.php?id=320494.

10. Biserica Greciei

Mesajul de Paști al Preafericirii Sale Ieronim al II-lea, transmis la 14 aprilie 2020, reprezintă o contribuție importantă la teza noastră, întrucât el vorbește despre modul în care slujbele Bisericii și adunările religioase au fost afectate de pandemie:

> Granițele se închid, păstrăm distanța în relațiile noastre sociale și în casele noastre. Ne contabilizăm rănile și, din păcate, avem multe pierderi mari. Unii oameni spun că multe lucruri se pot schimba pentru totdeauna. Este clar că consumismul fără limite nu a oferit niciun răspuns la această problemă... Slujbele noastre au fost afectate anul acesta... În acest moment dificil, cu multe alte greutăți pentru țara noastră, în interiorul granițelor noastre, să avem nădejde... Omul postmodern este dezgolit. Este evident că narcisismul și consumismul neînfrânat nu pot oferi răspunsuri la această problemă. Ne simțim profund răniți în viața noastră liturgică. Împotriva oboselii și lacrimilor, harul Învierii este cel care strălucește. Învierea Domnului, acest act al lui Dumnezeu în istorie, a pregătit calea pentru desăvârșita transcendență a morții, spirituală și biologică[23].

Arhiepiscopul Atenei și al întregii Elade vorbește despre rănile din viața liturgică a Bisericii care sunt o expresie a dizabilității spirituale sau a morții spirituale. Soluția acestei crize se găsește în transcendența morții, care este un proces transformator al Duhului Sfânt.

11. Definirea „dizabilității spirituale" în contextul Covid-19

Dizabilitatea spirituală este strâns legată de efectele autoizolării și ale limitării accesului la viața sacramentală a Bisericii. După cum am identificat în mesajele de mai sus, unii dintre Întâistătători au abordat numeroasele fațete ale pericolelor autoizolării ca o cale spre tristețe, negativitate, descurajare și, în cele din urmă, depresie. Alții vorbesc despre viața liturgică a Bisericii și despre rănile adânci pe care le-au suferit creștinii din cauza restricțiilor de adunare în comunitate. Biserica Ortodoxă este în primul rând o societate de oameni, iar expresiile liturgice ale credinței necesită o prezență fizică, deoarece închinarea implică toate simțurile umane. Prin urmare, atunci când vorbim despre

[23] Arhiepiscopul Ieronim, „Archbishop of Athens: Let's turn our homes into churches", *Orthodox Times*, 20 Martie 2020, https://orthodoxtimes.com/archbishop-of-athens-lets-turn-our-homes-into-churches/.

dizabilități spirituale ne referim în principal la efectele reglementărilor de autoizolare și distanțare socială pentru viața duhovnicească a credincioșilor: frică, tristețe și depresie. În terminologia Răsăriteană, ortodoxă, aceste efecte fac parte dintr-un concept mai larg al *akediei*, care tulbură cugetarea dreaptă, dorința și lucrarea[24].

12. O soluție pentru o criză a deznădejdii: de la dizabilitate la împuternicire

Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, în mesajul său cu privire la Covid-19, vorbește despre o formă de împuternicire ascetică a sinelui ca urmare a izolării, unde rugăciunea pentru întreaga omenire întărește unitatea spirituală în Hristos[25]. Patriarhul Daniel și Arhiepiscopul Ieronim al Atenei au extins această formă de împuternicire ascetică adăugând și o dimensiune ecleziologică rugăciunii private, transformând fiecare casă într-o „mică biserică"[26], „paraclis sau capelă familială" care, prin rugăciune, ține legătura cu biserica din parohie. Aceste două elemente cheie sunt esențiale în teza noastră: criza Covid-19 a pus într-o nouă lumină înțelegerea preoției sacramentale în Biserica Ortodoxă. Împreună cu mica biserică de acasă, creștinii pot activa facultatea preoției universale primită prin botez, oferindu-se pe ei înșiși ca jertfă bine plăcută Domnului.

Putem spune că Biserica Ortodoxă propune o abordare realistă a pandemiei Covid-19, considerând pocăința drept arma principală împotriva efectelor distructive ale unei crize de izolare și singurătate cronică. Creștinul pășește într-o nouă subiectivitate, a unui ascet în Biserica mică, aparținând comuniunii mai mari a iubirii și, prin harul pocăinței, depășește orice dizabilitate spirituală. Cuvintele Sfântului Siluan Athonitul sunt probabil mai

---

[24] C. D. Jones, „The Problem of Acedia in Eastern Orthodox Morality," *Studies in Christian Ethics* 33-3 (2020): 336–351.

[25] Patriarhul Bartolomeu, „Message of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew Regarding Covid-19".

[26] Arhiepiscopul Ieronim, „Message from Archbishop Ieronymos for Easter", *Romfea*, 14 Aprilie 2020, https://www.romfea.gr/ekklisia-ellados/36483-minuma-arxiepiskopou-ieronumou-gia-to-pasxa.

actuale ca niciodată: „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui”[27]. Credincioșii Bisericii Ortodoxe sunt invitați să își asume pe deplin o stare de pocăință continuă, într-o stare de realism duhovnicesc, dar să nu își piardă niciodată speranța în puterea transformatoare a Învierii. Invocarea milei lui Dumnezeu este o inițiativă ascetică, puternic înrădăcinată în teologia ortodoxă răsăriteană, care, în cele din urmă, împuternicește persoana umană prin darul transformator al Duhului Sfânt:

> Să ne deprindem numai în acea întristare, care se cuprinde în pocăința pentru păcate și e împreunată cu nădejdea cea bună… Căci întristarea cea după Dumnezeu, hrănind sufletul cu nădejdea pocăinței, e împreunată cu bucurie. De aceea ea face pe om osârduitor și ascultător spre toată lucrarea cea bună, prietenos, smerit, blând, gata să sufere răul și să rabde toată buna osteneală și zdrobirea, ca una ce e cu adevărat după Dumnezeu[28].

Aici stă rezolvarea, în înțelegerea „întristării cea după Dumnezeu” ca modalitate simplă de a preface întristarea într-o binecuvântată remușcare, lucru care este ușor de observat în scrierile Sfântului Ioan Casian, ca exponent al marii tradiții patristici Răsăritene.

13. Concluzie

Pandemia Covid-19 a adus amenințări serioase asupra vieții spirituale a creștinilor dintr-o perspectivă socială și sacramentală, care a contribuit semnificativ la o crescândă stare de dizabilitate spirituală. Acest studiu a avut ca scop explorarea și descrierea modului în care această criză a fost percepută de majoritatea Bisericilor Ortodoxe din întreaga lume. Narațiunea religioasă contemporană a fost puternic marcată de mesajele Întâistătătorilor Bisericilor Ortodoxe, care împreună formează un cadru unitar, tratând efectele dizabilității spirituale în rândul credincioșilor. În majoritatea acestor scrisori, ființele umane sunt invitate la o schimbare de perspectivă de la o stare de depresie și lipsă de speranță la o stare sănătoasă de rugăciune și filantropie, cultivând bucuria pascală în nădejdea Învierii. Studiul arată că pocăința este arma principală împotriva efectelor distructive ale unei crize de izolare,

[27] Sofronie Saharov, *Cuviosul Siluan Athonitul*, 460.

[28] Vezi discursul Sf. Ioan Casian despre întristare în *Filocalia* (Sibiu: Institutul de arte grafice, 1947), vol. I, 116.

transformând orice formă de akedie în împuternicire printr-o lucrare harismatică a Duhului Sfânt.

14. Bibliografie

„Austria: Holy Communion to be offered with the typikon of Divine Liturgy of St. James", *Orthodox Times*, 12 Mai 2020. https://orthodoxtimes.com/austria-holy-communion-to-be-offered-with-the-typikon-of-divine-liturgy-of-st-james/.

„Coronavirus: Orthodox Easter weekend marked under lockdown", *BBC News*, 19 Aprilie 2020. http://bbc.com/news/world-europe-52339183bbc.

„Faithful are banned from receiving Holy Communion in Germany", *Orthodox Times*, 14 Mai 2020. https://orthodoxtimes.com/faithful-are-banned-from-receiving-holy-communion-in-germany/.

„Îndrumări bisericești pentru starea de alertă", *Basilica*, May 14, 2020. https://basilica.ro/indrumari-bisericesti-pentru-starea-de-alerta/.

Arhiepiscopul Ieronim. „Archbishop of Athens: Let's turn our homes into churches", *Orthodox Times*, 20 Martie 2020. https://orthodoxtimes.com/archbishop-of-athens-lets-turn-our-homes-into-churches/.

Arhiepiscopul Ieronim. „Message from Archbishop Ieronymos for Easter", *Romfea*, 14 Aprilie 2020. https://www.romfea.gr/ekklisia-ellados/36483-minuma-arxiepiskopou-ieronumou-gia-to-pasxa.

Bulgakov, Serghei. *The Orthodox Church.* Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 1988.

Jones, C. D. „The Problem of Acedia in Eastern Orthodox Morality." *Studies in Christian Ethics* 33-3 (2020): 336–351.

Patriarhia Antiohiei. „A Statement issued by the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East", Patriarhia Antiohiei, 16 Martie 2020. https://www.antiochpatriarchate.org/en/page/a-statement-issued-by-the-greek-orthodox-patriarchate-of-antioch-and-all-the-east/2367/.

Patriarhul Bartolomeu. „Communique concerning the COVID-19 (Coronavirus)", Ecumenical Patriarchate, 11 Martie 2020. https://www.ecupatria.org/2020/03/11/communique-concerning-the-covid-19-corona-virus/.

Patriarhul Bartolomeu. „Message of His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew Regarding Covid-19", Greek Orthodox Archdiocese of America, 19 Martie 2020. https://www.goarch.org/-/message-ecumenical-patriarch-bartholomew-covid-19.

Patriarhul Bartolomeu. „New communique concerning the COVID-19 (Coronavirus)", Ecumenical Patriarchate, 18 Martie 2020. https://www.ecupatria.org/2020/03/18/new-communique-concerning-the-covid-19-coronavirus/.

Patriarhul Daniel. „Predică la Sărbătoarea Bunei Vestiri", *Basilica*, 25 Martie 2020. https://basilica.ro/en/patriarch-daniel-urges-believers-to-look-after-mental-health-amid-coronavirus-outbreak-mother-of-god-is-of-great-help/.

Patriarhul Daniel. „Spiritual Message in Times of Pandemic", Basilica, 12 Mai 2020. https://basilica.ro/en/patriarch-daniel-spiritual-message-in-times-of-pandemic-video/.

Patriarhul Ilia. „The Easter message of the Catholicos-Patriarch of All Georgia", Patriarhia Georgiei, 19 Aprilie 2020. https://patriarchate.ge/news/2605.

Patriarhul Irineu. „Patriarchal Paschal Encyclical 2020", Serbian Orthodox Church, 16 Aprilie 2020. http://www.spc.rs/eng/patriarchal_paschal_encyclical_2020.

Patriarhul Neofit. „Patriarchal Address on the global Covid-19 pandemic", Bulgarian Patriarchate, 2 Aprilie 2020. https://bg-patriarshia.bg/en/news.php?id=318642.

Patriarhul Teofil, „Easter 2020 Message of His Beatitude the Patriarch of Jerusalem Theophilos III", Patriarhia Ierusalimului, 11 Aprilie 2020. https://en.jerusalem-patriarchate.info/blog/2020/04/11/easter-2020-message-of-his-beatitude-the-patriarch-of-jerusalem-theophilos-iii/.

Saharov, Sofronie. *Cuviosul Siluan Athonitul.* Alba-Iulia: Reîntregirea, 2009.

Saharov, Sofronie. *Nevoința cunoașterii lui Dumnezeu: scrisori de la Athos.* Alba-Iulia: Reîntregirea, 2013.

Sakharov, Nicholas. *I Love, Therefore I Am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony.* Yonkers: St Vladimir's Seminary Press, 2002.

Sf. Ioan Casian. „Despre întristare." în *Filocalia* vol. I, 116. Sibiu: Institutul de arte grafice, 1947.

Sinodul Bisericii Ortodoxe Bulgare. „Patriarchal and Synodal Paschal Epistle", Bulgarian Patriarchate, 18 Aprilie 2020. https://bg-patriarshia.bg/news.php?id=320494.

Sinodul Bisericii Ortodoxe Sârbe. „Communique of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church", 16 Martie 2020. http://www.spc.rs/eng/communique_holy_synod_bishops_serbian_orthodox_church_1.

Izolarea creștinului
bolnav de COVID-19: viață de chilie

Pr. Lect. Univ. Dr. Adrian PODARU
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Într-o piesă rock semnată Billy Idol, artistul, cuprins de frenezia și excitarea pe care ți le conferă adrenalina, revine iar și iar cu rugămintea de refren: „Speed, give me what I need!”, adică: „Viteză, dă-mi ceea ce-mi doresc”. Vrem, nu vrem, suntem mai toți pe viteză turbo, niște entuziaști Speedy Gonzales, gândindu-ne că, astfel, putem realiza mai multe, putem dobândi mai multe, putem consuma mai multe, putem trăi clipa la maximum, putem deșerta pocalul vieții pământești până la capăt, desfătându-ne cu licoarea lui aromată, aruncându-ne cu capul înainte în abisul preocupărilor și al plăcerilor de tot felul și gândindu-ne, dimpreună cu Dimitri Karamazov, „cât de bine ne șade în poziția asta ridicolă”. Capacitatea de a face cât mai multe lucruri într-un timp cât mai scurt, adică pe viteză, pare că dă măsura locului nostru și a valorii noastre în societate. Cel puțin, așa credem. Orice am face, facem în viteză, uitând, parcă, până și de structura noastră naturală de ardeleni...

În lipsa unei pedale de frână, pe care să apăsăm voluntar din când în când, pronia intervine, prin îngăduință, fie la nivel individual (prin necazuri de tot felul), fie la nivel comunitar/ național/ global (războaie mondiale, pandemii etc). În cazul unei pandemii, ca cea de față, cel afectat direct și imediat este tot individul, însă suma indivizilor afectați, care sunt foarte mulți și pe o arie geografică mare, este cea care conferă globalitate necazului în cauză.

Cum ne raportăm la pandemie? În cazul unui credincios, este această boală un rău în sine, sau devine rău doar dacă noi o socotim ca atare? În *Convorbirea* VI, 3, Sf. Ioan Cassian notează: „Între lucrurile omenești, nu trebuie să credem că există ceva bun în afară de virtute, care singura ducându-ne, cu sinceră credință, către cele dumnezeiești, ne ține neîncetat în strânsă legătură

cu binele cel neschimbat. Dimpotrivă, nu trebuie să spunem că este rău decât păcatul, care singur este în stare să ne despartă de bunul Dumnezeu și să ne unească cu diavolul cel rău. Mijlocii sunt cele care pot înclina într-o parte sau alta, după sentimentul și judecata celui ce le folosește. Socotește între acestea din urmă bogăția, puterea, cinstea, forța trupească, sănătatea, frumusețea, viața însăși sau moartea, sărăcia, slăbiciunea corpului, boala, injuriile și altele ca acestea care, după felul sau dispoziția celui ce le folosește, aduc cele bune sau cele rele”[1]. Boala apare, astfel, între cele mijlocii (sau neutre în ele însele), și depinde de modul în care este întrebuințată ca să fie folositoare sau păgubitoare pentru suflet.

În asentiment cu Sf. Ioan Cassian scrie și Sf. Vasile cel Mare. În omilia *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, părintele capadocian pleacă de la constatarea că există mulți oameni care-L consideră pe Dumnezeu responsabil de răul care există în lume. Despre ce rele este vorba, în opinia acestora? Despre cele care sunt considerate îndeobște astfel:

> „De unde bolile? se întreabă ei. De unde morțile premature? De unde distrugerile complete ale orașelor? De unde naufragiile, războaiele, ciuma? Acestea sunt rele, spun ei, și sunt toate lucrări ale lui Dumnezeu. Deci pe cine altul putem socoti pricinuitor al acestor rele, dacă nu pe Dumnezeu?”[2]

Dincolo de faptul că, în opinia Sf. Vasile cel Mare, este același lucru a-L socoti pe Dumnezeu autor al unor astfel de rele sau a spune că nu există Dumnezeu (așa cum spune nebunul în Ps. 13, 1), este necesară o distincție între două feluri de rele:

a) **răul raportat la simțirea noastră**;

b) **răul în sine/ răul ca rău**.

Răul în sine/ răul ca rău depinde de noi: nedreptatea, desfrânarea, nebunia, invidia, otrăvirea, viclenia și toate patimile înrudite cu ele, cu un cuvânt, păcatul, care își are început și rădăcină în noi și în libertatea voinței noastre.

Răul raportat la simțirea noastră este acea experiență care provoacă durere și suferință simțirii noastre: boala trupului, rănile trupului, lipsa celor

---

[1] Sfântul Ioan Casian, *Convorbirea cu Părintele Teodor*, în *Opere alese*, colecția „Părinți și scriitori bisericești”, 57, Ed. IBMBOR, București, 1990, pp. 398-399.

[2] Sf. Vasile cel Mare, *Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, în *Scrieri. Partea întâi*, colecția „Părinți și scriitori bisericești” 17, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 435.

necesare traiului, pagubă de bani, viață lipsită de slavă, pierderea celor scumpi nouă. Pe acestea din urmă, Dumnezeu le îngăduie spre folosul nostru sufletesc:

> „Un lucru trebuie să avem precis în mințile noastre, că odată ce suntem făptura bunului Dumnezeu, că odată ce suntem păziți de El, Care rânduiește pentru noi și pe cele mici și pe cele mari, urmează că nu putem suferi ceva fără voia lui Dumnezeu și că niciuna din suferințele noastre nu este spre vătămarea noastră sau spre ceva asemănător; ***și, deci, nu trebuie să ne închipuim pentru noi o situație mai bună***"[3].

Aceste rele, considerate rele de către noi datorită suferinței fizice pe care o provoacă, sunt instrumente ale providenței divine, având fie un caracter profilactic (să prevină apariția răului în sine, adică a păcatului), fie un caracter restrictiv (să pună limite desfășurării păcatului, să-l îngrădească), fie un caracter punitiv, în cazul unui păcat înstăpânit definitiv și fără putință de vindecat, „pentru ca nu cumva, întinzându-se boala, să cuprindă și pe cei sănătoși".

Dumnezeu poate fi perceput ca unul care distruge răul, dar nu ca unul care este pricină a răului:

> „Pentru aceasta, epidemiile care se abat asupra orașelor și a popoarelor, uscăciunea văzduhului, nerodirea pământului, ca și toate celelalte nenorociri care se întâmplă în viața fiecăruia au scopul de a opri creșterea răutății. Deci Dumnezeu trimite niște nenorociri ca acestea ca să înlăture nașterea adevăratelor nenorociri. Bolile trupești și nenorocirile din afară sunt făcute pentru îngrădirea păcatului. Deci, Dumnezeu distruge răul, dar răul nu este de la Dumnezeu"[4].

Asigurați de Părinții Bisericii că o epidemie nu este un rău în sine, ci doar ceva perceput ca rău de sensibilitatea și subiectivitatea noastră, parcă ne simțim mai bine. Însă apoi acest părelnic se insinuează în chiar trupul nostru. Un singur cuvânt („Pozitiv!"), scris pe un buletin de analize medicale, răstoarnă dintr-o dată lumea cu susul în jos. Pozitivatul este imediat izolat, o izolare pe care nu și-o dorește, dar pe care și-o asumă (dacă îi pasă de ceilalți!). Locul în care este izolat devine o chilie, o chilie în buricul târgului, nu în loc pustiu, departe de lume. Ea, chilia, poate să fie prietenoasă, familiară (o cameră din propria-ți casă), dacă infectatul este asimptomatic sau are simptome

---

[3] *Ibidem*, p. 436.

[4] *Ibidem*, p. 439.

ușoare, caz în care izolarea însăși pare mai suportabilă și mai ușor de gestionat, sau poate să fie străină, ostilă (un salon de spital), dacă simptomele sunt severe, caz în care izolarea poate duce la dezechilibre psihice. Oricum ar fi, izolarea te pune față în față cu tine însuți și îți testează limitele. Sf. Serafim de Sarov spune că, prin intermediul bolii, omul se întoarce la el însuși.

Rupt de lume, de familie, de prieteni, de sarcini de serviciu, de felurite forme de divertisment, confruntat cu tine însuți, devii propriul tău judecător și evaluator. Există riscul ca, în izolare fiind, să fugi în continuare de tine însuți, numărând clipele, minutele, orele, zilele până când vei ieși din nou în lume, navigând pe internet sau butonând incontrolabil telecomanda televizorului, agitându-te, perpelindu-te, lamentându-te de îngrădirile care ți s-au impus fără să ți se ceară voie, prin această boală. Acest timp al izolării, nu tocmai lung, dar în același timp foarte lung (evaluarea este pur subiectivă), poate fi folosit sau irosit, în funcție de disponibilitatea izolatului de a sta cu sine însuși, de a se vedea în splendida – sau sordida – sa identitate personală, de a accepta sau a respinge ceea ce vede, atunci când fardul activităților exterioare nu-i mai acoperă sau obturează vederea lăuntrului. Aceasta este marea miză a izolării: să-ți descoperi și să-ți accepți lăuntrul.

Izolarea creștinului bolnav de Covid-19 este impusă și se face din pricina bolii. Nu e vorba nici de o izolare liber asumată, nici de o izolare a unui om sănătos, așa cum se întâmplă în cazul pustnicului, ci este vorba de o izolare impusă unui om bolnav, care prin însăși boala lui devine indezirabil pentru ceilalți. Există, așadar, trei factori negativi care își dau concursul într-un asalt destul de dureros asupra psihicului celui izolat: boala, izolarea, respingerea de către ceilalți. Singurul care, în timpul acestei izolări, nu păstrează distanțarea socială, nu poartă mască și nu se refuză socializării, este nevăzutul Hristos. Însă El trebuie descoperit sau auzit, iar pentru mulți, tristețea este mai puternică și obturează vederea sau auzul. Cum spune Sf. Ioan Gură de Aur, în *Omilia a II-a la statui*:

> „După cum un nor dens, zburând sub raza de soare, trimite toată strălucirea ei înapoi, tot astfel și norul întristării, atunci când apasă sufletul nostru, nu-i îngăduie cuvântului să treacă cu ușurință, ci-l sufocă și-l reține cu multă putere înăuntru”[5].

[5] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, ediție bilingvă, traducere din greaca veche, introducere și note de Adrian Podaru, colecția „Tradiția creștină”, 12, Ed. Polirom, Iași, 2011, p. 135.

Izolarea poate deveni o trăire năpăstuită; scurtă, dar năpăstuită. Primul lucru pe care creștinul bolnav, izolat și „respins” de ceilalți ar trebui să-l facă este un exercițiu ascetic: să nu se alarmeze! Când ucenicii, aflați cu Iisus în corabie, s-au trezit în mijlocul unei furtuni care amenința să scufunde corabia, s-au alarmat! Iisus a certat vânturile și marea, dar i-a certat și pe ucenici pentru frica și puțina lor credință. Sau, mai corect spus, pentru frica izvorâtă din puțina lor credință. Izolatul alarmat este puțin credincios, și acesta este primul lucru pe care-l descoperă cel care ia aminte la el însuși și care reacționează cu panică la izolare. Dimpotrivă, o bună așezare a credinței în suflet amortizează panica. Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Dacă sufletul este într-o stare bună, de sănătate, boala trupului nu poate să-i facă niciun rău omului”[6].

Panica se instalează, mai mult sau mai puțin involuntar, mai mult sau mai puțin inconștient, și pentru că boala întredeschide ușa unei alte lumi, lume pe care omul sănătos nu o conștientizează sau pe care o ignoră: lumea de dincolo. În *Crimă și pedeapsă*, Dostoievski notează:

> „Un om sănătos este întotdeauna un om pământesc, material. Dar de îndată ce cade bolnav, și ordinea firească, pământească, a trupului este tulburată, i se deschide posibilitatea unei alte lumi; și pe măsură ce boala se înrăutățește, legăturile sale cu această nouă lume devin tot mai strânse”[7].

Aurora acestei noi lumi poate fi de folos pentru cel izolat, punându-l pe gânduri. Își analizează fără părtinire, poate chiar fără să se cruțe, trecutul imediat și mai îndepărtat, relațiile pe care le-a dezvoltat cu familia, prietenii, cunoscuții, colegii de muncă, subordonații etc. Dacă este onest cu el însuși, își va da seama, inevitabil, că a făcut unele greșeli, mai mici sau mai mari, care se cer „răscumpărate”. Nu într-un sens juridic, ci printr-o nouă așezare în relația cu cei cu care nu te-ai purtat omenește/ creștinește. La Pateric citim următoarele: „Spuneau despre avva Sisoe că, odată, stând în chilie, a strigat cu glas mare: «O, nenorocire!» Ucenicul său îl întreabă: «Ce-i cu tine, părinte?» Bătrânul îi zice: «Caut un om cu care să vorbesc și nu-l găsesc»”[8]. Dincolo de similitudinile formale pe care le putem observa între această apoftegmă și

---

[6] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la parabola despre săracul Lazăr și bogatul nemilostiv*, Ed. Sophia, București, 2002, p. 60.

[7] F. M. Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, Ed. Cartea Românească, 1972, p. 236.

[8] *** *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, ediție de Cristian Bădiliță, Ed. Adevărul Holding, București, 2011, p. 335.

gestul filosofului cinic, Diogene din Sinope, care umbla ziua în amiaza mare cu un felinar aprins în mână, strigând „Caut un om!”, exclamația avvei Sisoe se referă, după părerea mea, la el însuși. Adevărații Părinți ai deșertului se osândeau întotdeauna pe ei înșiși și numai pe ei înșiși, niciodată pe alții. Analizându-și și confruntându-și lăuntrul, avva Sisoe se vede, într-un moment de luminare harică și de luciditate smerită, în toată nimicnicia lui; chilia l-a ajutat să se descopere pe sine așa cum e.

Dacă teama de noua lume pe care i-o deschide boala pune stăpânire pe sufletul creștinului infectat cu Covid-19 și îl alarmează, acesta începe o negociere cu Dumnezeu, promițându-I, în schimbul însănătoșirii, o schimbare radicală a vieții. Spaima de moarte poate fi atât de puternică, încât promisiunile pe care le face pot fi de bună credință; însă pe măsură ce boala își pierde din intensitate și creștinul se însănătoșește, pălește și determinarea de a-și împlini promisiunile. Iar reconectarea sa cu lumea va fi, adeseori, hotărâtoare. Citim la Pateric: „Spuneau, despre avva Serinos, că lucra mult și tot timpul mânca doi posmagi. A venit la el avva Iov, însoțitorul său – el însuși mare ascet – și i-a zis: «La mine în chilie am grijă de lucrarea mea, dar când ies, mă dau cu frații». Avva Serinos îi zice: «Nu-i mare lucru să-ți păzești lucrarea când ești singur în chilie, ci când ieși din chilie»”[9]. Nu-i mare lucru să faci promisiuni dintre cele mai impresionante, atâta timp cât ești sub presiunea bolii și apăsat de izolare, însă este mare lucru să rămâi fidel acestor promisiuni, odată ce reintri în marele șuvoi al vieții de zi cu zi.

Dacă creștinul infectat cu Covid-19 și pus la izolare își păstrează echilibrul și calmul duhovnicesc, el se va ruga lui Dumnezeu cu această rugăciune: „Dă-mi, Doamne, câștig duhovnicesc din această izolare și din această boală!” Dimpotrivă, cerând în mod stăruitor vindecarea trupească, el nu vrea altceva decât să i se împlinească voia sa proprie, chiar dacă aceasta nu ar fi și voia lui Dumnezeu. În primul caz, creștinul încearcă să-și racordeze voia sa la voia lui Dumnezeu, chiar neînțelegând încă motivele pentru care Dumnezeu îngăduie această năpastă, dar punându-și toată încrederea și toată nădejdea în El; în al doilea caz, creștinul încearcă să racordeze voia lui Dumnezeu la voia sa, transformându-L într-un instrument al împlinirii dorințelor sale. Ajutorul pe care îl dă Domnul nu este întotdeauna vindecarea

[9] *** *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, ediție de Cristian Bădiliță, Ed. Adevărul Holding, București, 2011, p. 345.

trupească imediată a omului. El caută să ne ofere ceea ce este mai bun din punct de vedere duhovnicesc. Dacă vindecarea trupească este inclusă în folosul duhovnicesc mai mare pe care Dumnezeu îl are în vedere, o primim și pe aceasta; adeseori, Dumnezeu întârzie vindecarea trupească, pentru ca folosul duhovnicesc să iasă și mai mult în evidență, atunci când această vindecare a cărnii survine. O singură dată, însă, vindecarea trupească nu mai are loc, și noi trebuie să fim pregătiți și pentru acest deznodământ extrem... Gândul la moarte n-ar trebui să genereze frică, ci dimpotrivă, dorința ca moartea să ne găsească pregătiți și să ne facem o ieșire aristocratică, de mare boier, din această viață. Citesc din Antonie Bloom:

> „*Adu-ți aminte de moarte* nu este o chemare de a trăi cu sentimentul terorii permanente la gândul că moartea ne ia pe neașteptate și că vom pieri împreună cu tot ce am construit. Acest cuvânt înseamnă mai curând: Fii conștient de faptul că ceea ce spui, ceea ce făptuiești, asculți, înduri sau primești acum, poate fi ultimul eveniment din viața ta. În acest caz, trebuie să fie o încununare, nu o înfrângere; o culme, un apogeu, nu o cădere. Dacă am realiza că momentul întâlnirii cu o persoană ar putea fi ultimul moment al vieții lui ori al vieții noastre, am fi mult mai intens concentrați, mai atenți la cuvintele pe care le-am rosti și la gesturile pe care le-am face”[10].

Stând in izolare, aidoma unui monah într-o chilie, întorc pe toate fețele aceste gânduri. Încerc o abordare exhaustivă a situației, pentru ca mai apoi să trag cea mai plauzibilă concluzie. Îmi vine, într-un târziu, în minte, un film cu un scenariu asemănător: *God on trial* („Dumnezeu la judecată”)[11]. Aflați într-o baracă din lagărul de concentrare de la Auschwitz, o mână de evrei se pun să-L judece le Yahweh după toate regulile unui proces civil. Acuza ce i se aduce: încălcarea legământului făcut cu poporul ales. Amenințați cu extincția, acești evrei, în numele tuturor evreilor, Îl acuză pe Dumnezeu că și-a încălcat legământul pe care l-a făcut cu strămoșii lor, cu Avraam, cu Isaac, cu Iacov, cu Moise și cu toți proorocii, acela de a-i înmulți cât nisipul mării. Raționamentele sunt imbatabile, logica este impecabilă, verdictul este clar: Dumnezeu Și-a trădat poporul. Dar acest verdict nu este în măsură să le aline suferința sau să le potolească tulburarea. În drum spre camera de gazare, ei se întreabă: „Și acum, ce facem?” Iar cel mai în vârstă spune: „Acum, ne rugăm!”

[10] Mitropolitul Antonie de Suroj, *Viața, boala, moartea*, Ed. Sophia, București, 2015, pp. 155-156.

[11] https://filmehd.se/god-on-trial-dumnezeu-la-judecata-2008-filme-online.html

Până la urmă, izolarea are două fețe: una hidoasă, întunecată (izolarea este, în acest caz, sinonimă cu singurătatea, marcată de absența lui Dumnezeu), iar această izolare poate provoca depresii și căderi psihice; alta frumoasă, luminoasă (izolarea este, în acest caz, sinonimă cu însingurarea – marcată de prezența lui Dumnezeu), din care creștinul poate ieși fortificat, înțelepțit, îmbunat. Dacă sufletul îmbrăcat în virtute nu se tulbură atunci când survin în viața sa cele care sunt considerate rele de majoritatea oamenilor, el va și găsi în aceste rele prilej de mulțumire adusă lui Dumnezeu. În Omilia a IV-a, *Despre mulțumire*, același Sf. Vasile cel Mare, pomenit la început, spune:

> „Sufletul care-i legat cu dorul de a fi împreună cu Creatorul și este obișnuit să se bucure de frumusețile cele de sus nu schimbă bucuria și veselia lui cu nestatornicia de multe feluri a pasiunilor trupești; dimpotrivă, pe cele ce sunt pentru alții supărătoare, el le face adaos de bucurie. Așa era Apostolul Pavel: se bucura în neputințe, în strâmtorări, în prigoniri, în nevoi și-și prefăcea în laude lipsurile sale; se bucura în foamete, în sete, în frig, în goliciune, în prigoniri, în strâmtorări; din a căror pricină alții erau nemulțumiți și-și pierdeau nădejdea în viață, de acelea el se bucura și mulțumea”[12].

[12] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a IV-a despre mulțumire*, în *Scrieri. Partea întâi*, colecția „Părinți și scriitori bisericești” 17, Ed. IBMBOR, București, 1986, p. 378.

Predarea Simbolului de credință
în Omiliile despre Crez (LVI-LXIIa) ale Sfântului Petru Chrysologul

Asist. Dr. Dragoș BOICU
Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna" din Sibiu[1]

Împrejurările excepționale care au ajuns să definească de la începutul anului 2020 aproape fiecare aspect al existenței noastre și-au pus puternic amprenta și asupra modului în care se manifestă viața spirituală.

În „izolare", mirenii au trecut rapid de la frecventarea fizică formală a cultului la vizionarea detașată a Sfintei Liturghii prin intermediul unei palete foarte colorate de transmisiuni online. Cu acest prilej fiecare a căutat comunități virtuale în care să se „regăsească", să se simtă „integrat", pentru ca, în cele din urmă, să rămână un fel de martor absent al celebrării liturgice.

După o deschidere fără precedent în care în fiecare zi puteam participa la cult în altă localitate, în altă țară, sau pe un alt continent, ajungem să privim cu alți ochi și cu o altfel de înțelegere cuvintele Mântuitorului:

> „vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui [...] vine ceasul și acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în Duh și adevăr, că și Tatăl astfel de închinători își dorește. Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în Duh și adevăr" (In 4, 21,23-24).

Fenomenul religios s-a confruntat în primăvara anului 2020 cu o situație nemaiîntâlnită care a avut un impact aproape universal: frecventarea lăcașelor de cult a fost sistată nu doar pentru creștini, ci și pentru credincioșii mozaici, musulmani, hinduși, daoiști sau budiști. Prin urmare, nici în Ierusalim și nici pe altarele vreunei alte comunități nu s-a mai adus închinarea datorată. Cât despre ceea ce privește „adevărul" închinării, acesta presupune și exprimarea

[1] dragos.boicu@ulbsibiu.ro

corectă și concisă a învățăturii de credință, pe care creștinii o mărturisesc sintetic în Crez.

Dar, pe cât de important este Crezul pentru identitatea spirituală a creștinului, pe atât de puțin reușim să îi mai acordăm atenția cuvenită. În loc de a vedea în Crez actul de adeziune la adevărul doctrinar care condiționează participarea la anaforaua liturgică, de cele mai multe ori percepem Simbolul de credință ca pe un fel de „intermezzo" sau un element ce întrerupe crescendoul Liturghiei și, prin urmare, nu-i acordăm atenția cuvenită.

La nivel personal, aprecierea valorii Simbolului de credință se reflectă, pe de-o parte, în gradul de prezență și de implicare în momentul rostirii lui, iar pe de altă parte prin seriozitatea cu care ne asumăm învățăturile cuprinse în el. Atât Jaroslav Pelikan[2], cât și Karl Christian Felmy[3] subliniau că, potrivit principiului „lex orandi, lex credendi", introducerea Crezului în Liturghie la începutul veacului al VI-lea confirmă că Liturghia este o expresie vie a dogmei, iar cultul divin este o unitate a învățăturii, rugăciunii și trăirii.

Dar, din păcate, solemnitatea rostirii Crezului a fost deturnată fie spre o atitudine indiferentă prin mărturisire formală, mecanică, absentă, fie spre o raportare pietistă, interpretându-l ca pe o rugăciune, ceea ce este cumva și firesc în opinia lui Karl Christian Felmy, întrucât Simbolul de credință devine pentru mireni „un înlocuitor pentru rugăciunea euharistică pierdută pentru ei prin rostirea (acesteia) în taină"[4].

Acum un deceniu Părintele Daniel Benga sublinia absența unei monografii despre relația dintre Crez și Liturghie, „în ciuda faptului că Simbolul credinței este un element fundamental al tuturor sinaxelor euharistice creștine tradiționale"[5]. Dar ceea ce ar putea scăpa chiar și unei astfel de lucrări dedicate prezenței Crezului în Liturghie este tocmai atitudinea față de acest rezumat doctrinar, reluat mai pe larg în rugăciunea euharistică.

---

[2] Jaroslav Pelikan, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, trad. Mihai-Silviu Chirilă (Iași: Polirom, 2010), 172, 345-346.

[3] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. Pr. Prof. Ioan I. Ică (Sibiu: Deisis, 2004), 160-161.

[4] Felmy, 161.

[5] Daniel Benga, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan* (București: Basilica, 2013), 260.

> În ce măsură recunoaștem proprietatea termenilor rostiți? Cum interiorizăm învățăturile fundamentale ale credinței noastre? Cum păstrăm această receptivitate față de adevărul doctrinar la fiecare Liturghie?

Acestea sunt câteva întrebări la care ajungem inevitabil și la care nici nu îndrăznesc să dau un răspuns. În schimb am convingerea că un model de raportare justă față de mărturisirea de credință poate fi căutat în relația dintre Crez și educația catehumenală, așa cum reiese ea din câteva pasaje din *Omiliile la Crez* ale Sfântului Petru Chrysologul, episcop al Ravennei în prima jumătate a veacului al V-lea.

Este vorba de așa-numita *traditio et redditio symboli*, două practici foarte importante care presupun transmiterea Crezului și interpretarea lui, respectiv reproducerea sau rostirea lui de către catehumen în fața episcopului în săptămâna premergătoare Botezului.

Solemnitatea celor două acte reflectă gradul de conștientizare al importanței Simbolului de credință pentru fiecare creștin în parte, fie el cleric sau mirean, deoarece doar conștient poți mărturisi adevărul de credință fără a fi vătămat de el. Acesta este un topos al operelor catehetice și omiletice din secolele IV-V și este în general asociat *disciplinei arcani*, sintagmă care exprima grija creștinilor de a nu împărtăși păgânilor și nici chiar catehumenilor adevărurile de credință cele mai profunde.

Întemeiată pe îndemnul Mântuitorului „nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritoarele voastre înaintea porcilor" (*Mt* 7, 6), această rezervă va dobândi încă din timpul propovăduirii apostolice o motivație pedagogică, după cum arăta Sfântul Pavel „n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupești, ca unor prunci în Hristos. Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteați mânca și încă nici acum nu puteți, fiindcă sunteți tot trupești" (*1Co* 3, 1-3). Căci „hrana tare este pentru cei desăvârșiți, care au prin obișnuință simțurile învățate să deosebească binele și răul" (*Evr* 5, 14).

Prin urmare, rezerva de a împărtăși informațiile prea sensibile avea inițial un aspect pedagogic, de inițiere și transmitere treptată a conținutului dogmatic al kerigmei apostolice, dar după izbucnirea persecuțiilor, *disciplina arcani* devine un mijloc de protecție al creștinilor care viețuiau în mijlocul păgânilor ostili. Interesant este faptul că și după publicarea Edictului de la Milano în anul 313, această rezervă se menține, dar revine la semnificația

inițială de predare graduală și limitată a elementelor de doctrină din rațiuni pedagogice, pentru a nu zdruncina convingerile sau simțurile spirituale încă insuficient dezvoltate ale celui ce se apropia de Taina Sfântului Botez.

În același timp se poate spune că în secolele IV-V menținerea *disciplinei arcani* reprezintă un test pentru întreaga comunitate creștină: o provocare pentru catehetul care trebuia să se limiteze la un anumit set de informații, o probă pentru catehumenii care trebuiau să facă dovada răbdării, a modestiei și a înțelepciunii de a nu pretinde accesul la dogmele care le depășeau capacitatea de a crede cu statornicie, dar și pentru restul membrilor Bisericii care nu trebuiau să deconspire învățăturile esențiale nici catehumenilor și sub nicio formă necreștinilor, pentru a nu profana, răstălmăci sau batjocori ceea ce nu înțeleg. Prin urmare, cele două valențe ale acestei atitudini rămân strâns împletite după marile persecuții declanșate împotriva creștinilor.

Revenind la *traditio symboli* sau încredințarea Crezului, trebuie specificat faptul că nu se mărginea strict la predarea mărturisirii de credință în forma ei sintetică, ci presupunea adesea și explicații sau interpretări ale adevărurilor exprimate în Simbol, accentuându-se în același timp limitele cunoașterii omenești în pătrunderea tainelor dumnezeiești. De aceea *traditio* presupune un test pentru catehumenul care trebuie să accepte prin credință ceea ce el nu poate explica în mod rațional.

În mod analog și *redditio symboli* reprezintă mult mai mult decât simpla repetare sau redare a Crezului învățat pe de rost, este un moment solemn de confirmare a dorinței de a participa la sacramentele Bisericii, fiind o condiție *sine qua non*. Este mărturisire și totodată legământ în fața sacerdotului, dar și al nașului, care avea o funcție activă în inițierea catehumenului, contrar tendinței simpliste de a-i accepta prezența doar odată cu generalizarea pedobaptismului. În acest sens ar trebui reluată *in extenso* mărturia Egeriei care descrie această ultimă fază a catehumenatului care precede primirea Sfântului Botez, potrivit rânduielii Bisericii din Ierusalim cârmuită la acel moment de către Sfântul Chiril (cca 348-386):

> „Rânduiala este aici ca cei care vin la botez în aceste zile ale Patruzecimii, în care se postește, să fie mai întâi exorcizați, de dimineață, de către clerici, imediat după terminarea slujbei de dimineață, în biserica Învierii. Îndată se pune un scaun pentru episcop la Martyrion în biserica cea mare, și cei ce urmează a se boteza, bărbați și femei, stau strânși roată, aproape, în jurul

episcopului. Sunt de față nașii și nașele și cei din popor care vor să audă intră și stau și ei, dar numai credincioșii.

Catehumenii însă nu intră acolo în timpul cât episcopul învață (pe candidați) Legea, astfel: începând cu Geneza, în cursul Păresimilor parcurge întreaga Scriptură, explicitând întâi sensul literal, apoi pe cel spiritual; de asemenea îi învață în acele zile despre înviere și toate cele despre credință; aceasta se numește cateheză. Și când s-au împlinit cinci săptămâni de când sunt instruiți, atunci primesc Simbolul de credință al cărui cuprins, la fel ca cel al întregii Scripturi, le este explicat articol cu articol, mai întâi literal, apoi spiritual și așa explică și Crezul. Astfel că, în aceste locuri, toți credincioșii urmăresc Scriptura, când se citește în biserică, pentru că toți sunt instruiți în aceste zile ale Patruzecimii, în fiecare zi, de la ceasul întâi din zi, până la ceasul al treilea. [...] După ce s-a terminat cateheza la ceasul al treilea, îndată episcopul este condus de acolo, cu imne, la Biserica Învierii și se face sfârșitul Ceasului al treilea. Și așa se face catehizarea câte trei ore zilnic, timp de șase săptămâni. Iar în săptămâna a opta a Păresimilor, adică cea care se numește «Săptămâna Mare», nu mai e timp de catehizare, ca să se poată împlini cele ce s-au spus mai înainte.

Recitarea simbolului de credință. După ce au trecut șapte săptămâni și nu mai rămâne decât săptămâna Paștilor care se numește aici «Săptămâna Mare», atunci vine episcopul de dimineață, în biserica mare, la Martyrion. Se așează un jilț pentru episcop în fundul absidei, după Sfânta Masă, și aici vin, unul câte unul, bărbații cu nașii, iar femeile cu nașele lor, și rostesc, în fața episcopului Simbolul credinței.

După recitarea simbolului în fața episcopului, acesta se adresează tuturor zicând: «În aceste șapte săptămâni ați fost instruiți asupra întregii Legi din Scripturi, vi s-a vorbit despre credință; ați auzit vorbindu-se despre învierea trupurilor; ați auzit, pe cât vă este cu putință să înțelegeți, ca niște catehumeni, întreaga învățătură din Simbolul credinței. Dar adevărurile cele despre o taină mai înaltă, aceea a Botezului, nu le puteți auzi, pentru că nu sunteți încă decât catehumeni. Și ca să nu socotiți că prin aceasta se face fără noimă, acestea le veți asculta după ce veți fi fost botezați în numele Domnului, în cele opt zile ale Paștilor, după terminarea slujbei, în Biserica Învierii; deocamdată, însă, fiindcă sunteți numai catehumeni, tainele mai adânci ale lui Dumnezeu nu vă pot fi spuse»”[6].

Prezența nașului atât în timpul încredințării Crezului și al explicațiilor inerente, cât și la rostirea sau împreună-rostirea solemnă a Simbolului de credință în fața episcopului, evidențiază importanța lui ca martor și garant

---

[6] *Itinerarium Egeriae*, XLVI-XLVII, trad. Marin M. Braniște, în Marin M. Braniște, „Însemnările de călătorie ale peregrinei Egeria, sec. IV – teză de doctorat”, în *Mitropolia Olteniei* nr. 4-6 (Iunie 1982): 375-377.

chiar și pentru adulții care urmau să primească Taina Botezului. În același timp subliniază importanța, erodată de timp, a acestui act, precum și discrepanța între semnificația de atunci a Crezului și indiferența cu care îl repetăm noi la fiecare Sfântă Liturghie.

1. Sfântul Petru Chrysologul și Omiliile la Crez

O importantă sursă despre cum era înțeleasă *traditio et redditio symboli* la jumătatea veacului al V-lea găsim în *Omiliile la Crez* al Sfântului Petru Chrysologul, unul dintre cei mai populari predicatori latini ai Antichității, proclamat „Doctor Ecclesiae Universalis", în anul 1729, de către papa Benedict al XIII-lea.

Sfântul Petru s-a născut la Imola în preajma anului 380. După ce fusese inițiat în învățăturile Evangheliei și a primit botezul din mâinile episcopului Cornelius de Imola, tânărul Petru s-a dedicat tot mai mult slujirii Bisericii, ajungând să fie curând hirotonit întru diacon de către același ierarh. Activitatea sa pastorală l-a făcut notoriu, determinându-l pe papa Celestin I († 432) să-l hirotonească în anul 426 episcop la Ravenna, care la momentul respectiv era reședință imperială, fapt ce ne sugerează că episcopul Romei avea nevoie de un colaborator abil care să conducă viața spirituală a creștinilor din această comunitate din care făceau parte patricieni, membri ai administrației, dar și familia imperială. Acesta a și fost motivul pentru care după câțiva ani, înainte de 431, scaunul Ravennei a fost ridicat la rang de mitropolie. După o pastorație de peste două decenii, în timp ce se găsea la Imola, episcopul Petru a murit (3 decembrie 450) și a fost îngropat în localitatea sa natală.

Potrivit primului său biograf, Agnellus (*Liber pontificalis ecclesiæ Ravennatis*, sec. IX), supranumele de Chrysologus (Cuvântul/cuvântarea de aur) i-a fost dat încă din timpul vieții datorită elocvenței sale ieșite din comun. Totuși, absența supranumelui la începutul veacului al VIII-lea când a fost alcătuită așa-numita *Collectio Feliciana* în care erau reunite predicile Sfântului Petru prin grija episcopului Felix de Ravenna († 724), indică mai degrabă faptul că titlul de Chrysologus a fost adăugat cândva în a doua jumătate a secolului al VIII-lea sau începutul veacului următor[7].

[7] William B. Palardy, „Introduction", în Archbishop of Ravenna Peter, *Selected Sermons*, Vol. 2, trans. William B. Palardy (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2004), 5, nota 21.

Din cele circa 190 de omilii ale Sfântului Petru Chrysologul se remarcă un grupaj de 8 predici [LVI-LXIIa] care este dedicat explicării Simbolului de Credință. Foarte important este de subliniat faptul că nu este vorba de *Simbolul niceo-constantinopolitan*, ci de cel *Apostolic* sau *Vechi Roman*, foarte uzitat în Occident în secolele IV-V, ceea ce reflectă și cât de mic era încă impactul formulei de credință de la Constantinopol în viața liturgică a Bisericii. Simbolul niceo-constantinopolitan era departe de a deveni etalonul dogmatic de azi, a cărui unanimă recunoaștere obișnuim să o proiectăm și în trecut.

Crezul Apostolic sau Simbolul de Credință Roman (R) – se numără printre primele formule de credință care au prins contur în Occident și care au fost acceptate și folosite ca vechi mărturisiri baptismale de către Biserica Romei. Din această formulă de credință au derivat în decursul timpului mai multe mărturisiri sau simboluri, inclusiv Crezul Apostolic, al cărui *textus receptus* (T) a apărut în sud-vestul Galiei în secolul al VII-lea[8].

Omiliile Sfântului Petru Chrysologul la Crez (LVI-LXIIa) reflectă felul în care era întrebuințată formula de credință, dar și modul în care era înțeleasă și, cel mai important, cum era explicată credincioșilor această mărturisire.

Exordiile care pregătesc laconicele explicații evocă de fiecare dată caracterul tainic (arcanum) al mărturisirii de credință, care trebuie interiorizat și crezut ca atare, nu afișat într-o înțelegere superficială. Chiar și când insistă asupra unei teme atât de importante, Petru Chrysologul dă dovadă de austeritate în exprimare, abținându-se de la perorații istovitoare și limitându-se la enunțarea informațiilor strict necesare, chiar dacă acest lucru presupune repetarea sau reluarea aceluiași argument de la o predică la alta. Pe de altă parte, reluarea ideilor indică o cristalizare a interpretării Simbolului de credință, existența unui tipar care era probabil dezvoltat mai pe larg în cateheze.

Fără a insista mai mult asupra formei sau istoriei Simbolului Vechi Roman, ne putem apleca strict asupra pasajelor[9] în care Sfântul Petru se referă

---

8 Daniel Benga, „Simbolul Apostolic", în *Dicționar de Teologie Ortodoxă* (București: Basilica, 2019), 837.

9 Traducerea din latină a fost realizată după ediția critică publicată în volumul Petrus Chrysologus, *Sermonum collectio a Felice episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, edit. Alejandro Olivar, în coll. *Corpus Christianorum Series Latina* (*CCSL*) 24, 318-334, reluată în *Opere di San Pietro Crisologo. Sermoni* / vol. 1 [1-62bis], edit. Gabriele Banterle (Milano / Roma: Biblioteca Ambrosiana/Citta Nuova Editrice, 1997), 378-437.

la practica *traditio et redditio symboli*, care așa cum vom vedea este foarte strâns legată de *disciplina arcani*.

Astfel, în chiar prima omilie despre Crez (LVI), episcopul Ravennei le atrage atenția catehumenilor că, întrucât

> „suntem împiedicați de timp, nici noi nu putem să vă descoperim taina, și nici voi nu puteți să ne redați (din memorie) cu solemnitatea cuvenită cele ce v-au fost încredințate, luați aminte ca să învățați acum doar cuvintele simbolului, și în timpul Paștilor, în care acestea vor fi încredințate mai pe îndelete, să puteți înțelege (sensurile) mai profunde ale aceleiași taine". (LVI, 3)

„Timpul Paștilor" indică intervalul dedicat catehezelor mistagogice care aveau să întregească instruirea neofiților. Actul transmiterii Simbolului de credință este indisolubil legat de asumarea lui de către catehumen, care trebuie să îl conserve și să nu-l destăinuie împărtășindu-l fără discernământ celor ce s-ar putea vătăma din aflarea dogmelor.

> „Credința, care este primită prin auzire, este crezută cu inima, este exprimată cu gura spre mântuire, trebuie așezată în tainița minții și încredințată inimii[10] din pieptul nostru, până ce nu este înscrisă cu cerneală pe foaie, ca în loc să fie destinată celor ce cred spre viață, să fie descoperită celor vicleni spre pierzare. Omule, trebuie să păzești în lăuntrul tău ceea ce, [dacă ar fi] în afara ta va putea să piardă [pe necredincios]". (LVI, 5)

Deplin conștient de faptul că tahigrafii notau cuvântările care aveau să circule printre catehumeni după o sumară editare, Sfântul Petru lansează un avertisment la finele acestei prime cuvântări și face o trimitere evidentă la *disciplina arcani*. Recomandarea de a nu transcrie conținutul Crezului, respectiv al explicațiilor pe care le face este și un pretext pentru a evidenția modul în care trebuie păstrate aceste învățături: nu așternute pe hârtie, ci în inimile ascultătorilor. Acesta este un motiv recurent al exordiilor și al recapitulărilor finale. De exemplu, în concluzia celei de-a doua omilii la Crez (LVII), Sfântul Petru atrage atenția că:

> „Această credință, această taină nu trebuie înscrisă în cărți, nu trebuie scrisă cu litere, deoarece cărțile și literele sunt mai potrivite contractelor decât harului. Dar unde (este) harul lui Dumnezeu rămâne darul dumnezeiesc, credința este de ajuns pentru legământ, profunzimea inimii (este de ajuns) pentru taină, ca Judecătorul divin să recunoască acest simbol al mântuirii, acest

[10] Vitalibus – lit. organelor vitale.

> legământ al vieții, [iar] martorul fals să nu-l cunoască. Însemnați-vă [cu semnul crucii]! Și însuși Domnul Dumnezeul nostru să păzească simțirile voastre, inimile voastre și ca ocrotitor să vă fie alături în cele pe care vi le-a poruncit vouă". (LVII, 16)

Într-o manieră similară, Sfântul Chiril al Ierusalimului formula această idee cu aproape un secol mai devreme (cca 348-350) în cea de-a V-a Cateheză prebaptismală:

> „Vreau să vă amintesc de aceste cuvinte și să fie recitite de voi cu toată râvna; să nu fie scrise pe hârtie, ci săpate, cu ajutorul memoriei, în inima voastră! Să vă păziți atunci când le studiați să nu audă vreun catehumen cele predate! Să aveți această învățătură ca merinde în tot cursul vieții voastre!"[11]

În exordiul celei de-a treia omilii la Simbolul de credință (LVIII), episcopul Ravennei pornind de la același motiv al înscrierii învățăturii celei de taină pe tablele inimii, descrie dispoziția cu care catehumenul trebuie să se apropie de cuvintele Crezului și să primească explicațiile ierarhului:

> „Urmând deci să primiți simbolul, adică, legământul vieții, dulceața mântuirii, și legătura de nedezlegat a credinței între voi și Dumnezeu, pregătiți inimile, nu foile, ascuțiți-vă simțirea, nu tocul de scris, și înscrieți cele auzite nu cu cerneală ci slujind cu duhul; pentru că nu poate să fie încredințat secretul ceresc și veșnic instrumentelor trecătoare și coruptibile, ci trebuie să se sălășluiască în însuși chivotul sufletului, în însăși biblioteca dinlăuntru a duhului; pentru ca intrusul[12] și puterea vrăjmașului să nu descopere ceva de iscodit și de sfâșiat în bucăți. Căci ar fi spre pierzarea ignorantului și a defăimătorului, ceea ce este dat spre mântuirea celui ce crede și mărturisește. Iar când îți spune ție profetul: *Deschide gura ta și o voi umple pe ea* (*Ps* 80, 9), tu vei putea răspunde: *Am ascuns în inima mea cuvintele Tale ca să nu-ți greșesc Ție* (*Ps* 118, 11)". (LVIII, 2)

Din nou solemnitatea momentului încredințării Crezului este asociată *disciplinei arcane* sau prudenței de a nu-l lăsa la îndemâna „martorilor profani", a intrușilor care ar putea batjocori învățătura de credință. De altfel, și în

---

[11] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza V*, 12, în *Idem*, *Cateheze*, trad. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2003), 78.

[12] Arbiter profanus – lit. Martorul profan. La Sfântul Ciprian întâlnim pentru întâia oară această sintagmă cu sensul de „intrus" sau „străin" în cele ale Bisericii, cf. Ciprian, *Ad Donatum*, 1, în *CCSL* 3A, ed. M. Simonetti (Turnhout: Brepols, 1976), 1. A se vedea și Beatrice Pier Franco, „On the Meaning of 'Profane' in the Pagan-Christian Conflict of Late Antiquity: The Fathers, Firmicus Maternus and Porphyry before the Orphic 'Prorrhesis' (OF 245.1 Kern)", *Illinois Classical Studies*, vol. 30 (2005):137-165.

introducerea următoarei omilii la Crez (LVIX), Sfântul Petru Chrysologul își îndeamnă auditoriul

> „Cu toată simplitatea înțelegerii ascultați angajamentul credinței, legământul harului, Crezul (Symbolum) mântuirii, ca să puteți auzi și repeta la vremea mărturisirii, pentru că ceea ce este repetat înseamnă că este păstrat: cel care repetă darul divin, nu îl pierde.
>
> Urmând să dea Legea, Dumnezeu a poruncit ca poporul să își spele hainele, să își spele trupurile lor și să se curețe toți de toată atingerea cărnii (*Iș* 19, 10), pentru că nu se poate apropia omul de Dumnezeu cu murdăria trupească, întinat prin mizeria lumească. Și dacă acea Lege, care a ținut umbră și este preînchipuire a harului, pretinde pe drept o astfel de purificare și obține pe drept atâta curăție, de câtă curăție a minții și a trupului (au nevoie) cei ce vor asculta toată taina dumnezeirii? Să curățăm deci inimile, să purificăm trupurile, să deschidem ochii, să ne descoperim simțirea, să deschidem toate porțile sufletului, ca să-l ascultăm, să înțelegem și să ne amintim Crezul (Symbolum) care este legământul credinței, și să putem întotdeauna să-l păstrăm în însăși taina inimii noastre”. (LIX, 1-2)

Aceste îndemnuri reflectă convingerea ierarhului că mărturisirea de credință este într-adevăr „legământul nădejdii, dulceața mântuirii, simbolul vieții” și, prin urmare, catehumenii aveau datoria să rețină „această chezășie a credinței, să păstreze amintirea, pentru ca hârtia cea ieftină să nu înjosească[13] prețiosul dar al dumnezeirii, ca neagra cerneală să nu întunece taina luminii, ca ascultătorul nevrednic și neavenit să nu dețină taina lui Dumnezeu”. (LIX, 18)

Dacă în primele patru omilii *disciplina arcani* este invocată în legătură cu practica *traditio symboli*, în următoarele cuvântări Sfântul Petru evidențiază, pornind de la motivul deja amintit, că prudența de a împărtăși Crezul și necredincioșilor are mai mult un rol terapeutic sau profilactic: expunerea la rezumatul doctrinar din Simbol nu va face decât să-i vatăme pe cei nepregătiți să primească prin credință învățăturile Evangheliei:

> „Credința pe care o credem și o învățăm să nu o încredințăm scrierii cu cerneală, ci spiritului; să o dăm inimii nu hârtiei, memoriei nu cărții, ca cele omenești să nu necinstească darul dumnezeiesc; ca să nu afle intrusul[14] secretul ceresc; ceea ce e spre viață pentru cei ce cred, va fi spre ruina celor vicleni. Soarele nu dă lumină ochilor bolnavi, ci întuneric; vinul nu îi vindecă pe bărbații cuprinși de febră, ci îi slăbănogește. Fără doctor, cupa vieții devine

[13] Depretiet – lit. să devalorizeze, să deprecieze.

[14] Arbiter profanus.

letală: astfel, taina credinței este foarte periculoasă pentru cei vicleni fără credință. Precum spune apostolul, credința este primită din auzire, iar auzirea este primită din cuvânt (cf. *Rm* 10, 17). Și angajamentul vieții, legământul credinței, legea mântuirii vine nu să se alăture celor ce vor muri, ci să se alăture prin simțiri celor vii". (LX, 18)

Nu doar păgânii sau „intrușii" rău intenționați pot fi victimele apropierii necuviincioase de tainele credinței, ci și creștinii prea iscoditori, care nu iau aminte la limitele în cunoaștere pe care le postulează credința însăși:

> „Cel ce crede în Dumnezeu nu îndrăznește să dezbată despre Dumnezeu. Este suficient a ști că Dumnezeu există, iar cel ce caută (să afle) de unde ar veni și cât ar fi de mare Dumnezeu, nu știe cine e Dumnezeu. Soarele întunecă privirea obraznică; iar apropierea necuvenită de Dumnezeu este sortită orbirii. Cel ce vrea să îl vadă pe Dumnezeu învață să păstreze măsura proprie vederii". (LXI, 3)
>
> Pe de altă parte, și subiectul acestor puncte de doctrină impune un hotar, întrucât „ceea ce e secret nu poate fi cunoscut, ceea ce este inaccesibil nu știe să fie revelat, ceea ce este singular nu poate fi desemnat printr-un exemplu". (LXI, 5)

Astfel, chiar și celor ce se apropie de momentul Botezului, explicarea Crezului pare a fi o concesie, cu atât mai mult cu cât nu toți par să fie suficient de statornici, de vreme ce au încă dificultăți în reținerea Simbolului de credință:

> „De aceea, fiilor, pentru că astfel v-ați pregătit timpul renașterii voastre, încât nici noi nu putem spune (tot) ceea ce este de trebuință, nici voi nu puteți asculta (tot) ceea ce se cuvine, apropiindu-vă de credință vă încredințăm (pe) scurt credința deoarece nu putem să o explicăm mai pe larg. Căci în acest fel voi, cei care de-abia reușiți să rețineți[15] Simbolul însuși, puteți să cunoașteți taina Simbolului cu explicațiile noastre". (LXI, 1)

Sfântul Petru insistă asupra necesității unui proces de purificare lăuntrică pentru a pregăti sufletul de primirea cuvintelor Crezului:

> „Vă sfătuim doar ca să nu încredințeze careva [înscrierii cu] litere, ceea ce este încredințat inimii ca să creadă, așa cum învață Apostolul: *cu inima crede spre dreptate, cu gura mărturisește spre mântuire* (*Rm* 10, 10). Cei ce veți asculta tiparul credinței, norma voinței de a crede și rânduiala mărturisirii, pregătiți-vă deopotrivă auzul trupului și al inimii. Precum izvorul curgând prin gura strâmtă, devine mai mare (primind) apele mari ale râurilor, așa credința rezumată în cuvintele Crezului dă curs unei lărgiri a dorinței de a crede. Și

[15] Memoria capere – lit. să cuprindeți cu memoria.

precum rădăcina înfiptă adânc își întinde în sus vlăstarul, așa și credința înrădăcinată în adâncul inimii își înalță spre cele de sus crengile dorinței de a crede. Deci curățați din inimile voastre mizeria înșelăciunii, ca să curgă degrabă spre voi apele curate ale credinței, tăiați din rădăcină din voi lăstarii necredinței, ca, înălțându-se spre cele de sus, să crească pomul cel viguros al credinței voastre. Și precum îndeamnă apostolul: *cu inima se crede spre dreptate, cu gura se mărturisește spre mântuire* (*Rm* 10, 10), în acest fel mărturisiți cu glasul ceea ce credeți deja cu inima". (LXI,2)

Explorând unul din sensurile termenului „simbol", Sfântul Petru creează o imagine interesantă, reliefându-le catehumenilor aspectul contractual al relației cu Dumnezeu pe baza mărturisirii, fiind în același timp prin rostire o pecete indelebilă prin care suntem recunoscuți de El și, astfel, vom fi salvați:

„Dar tu zici: De ce încheie un acord Acela care nu poate să fie înșelat? De ce dorește un simbol? Acela îl dorește pentru tine, nu pentru El, nu pentru că Acela se îndoiește, ci pentru ca tu să crezi. Dorește un simbol pentru că Cel ce vine spre moartea ta nu disprețuiește să încheie o înțelegere cu tine. Dorește un simbol pentru că Cel ce oferă întotdeauna totul a vrut să fie dator. Dorește un simbol pentru că te cheamă în acest fel nu la ceva palpabil[16], ci la credință. Apostolul avertizează când spune: *din credință în credință* (*Rm* 1, 17) și în alt loc: *Dreptul din credință va fi viu* (*Rm* 1, 17)". (LXII, 3)

2. Concluzii

Omiliile la Crez (LVI-LXIIa) ale Sfântului Petru Chrysologul reprezintă o consistentă mărturie despre practica *traditio et redditio symboli* la jumătatea veacului al V-lea. Cele 8 tâlcuiri ale Simbolului Vechi Roman reflectă faptul că în viața liturgică a Bisericii din Apus Simbolul Niceo-Constantonopolitan nu era atât de puternic înrădăcinat, și în niciun caz nu devenise încă etalonul dogmatic de azi, a cărui unanimă recunoaștere obișnuim să o proiectăm și în trecut.

Conținutul *Omiliilor la Crez* subliniază rolul important pe care îl juca *disciplina arcani*, care nu trebuie asociată strict cu era persecuțiilor. După publicarea Edictului de la Milano, păstrarea „secretului" credinței reprezintă un test pentru întreaga comunitate creștină: o provocare pentru catehetul care trebuia să se limiteze la un anumit set de informații, o probă pentru

[16] Ad rem convocat – lit. cheamă la realitate.

catehumenii care trebuiau să facă dovada răbdării, a modestiei și a înțelepciunii de a nu pretinde accesul la dogmele care le depășeau capacitatea de a crede cu statornicie, dar și pentru restul membrilor Bisericii care nu trebuiau să deconspire învățăturile esențiale nici catehumenilor și sub nicio formă necreștinilor, pentru a nu profana, răstălmăci sau batjocori ceea ce nu înțeleg.

Din aceste omilii reținem și îndemnul Sfântului Petru Chrysologul de a asuma cu toată ființa învățătura Bisericii și de a rosti cu luare aminte acest legământ de credință pe care îl repetăm de cele mai multe ori cu prea multă lejeritate sau chiar mecanic. Crezul reprezintă simbolul unei peceți solemne cu care ne însemnăm sufletele și prin care ne manifestăm dorința arzătoare de a primi prin Botez calitatea de fii ai Tatălui ceresc. De aceea, și atitudinea noastră în timpul rostirii Mărturisirii de credință trebuie să fie marcată de responsabilitate și, mai ales, de prezență.

Capitalismul ca pandemie sufletească – „Ochiul american” și viziunea Părintelui Virgil Gheorghiu

*Pr. Dr. Maxim (Iuliu-Marius) MORARIU**

1. Introducere

Virgil Gheorghiu (1916-1992) a fost și rămâne unul dintre marii scriitori români din exil. Tradus în peste 40 de limbi[1], ecranizat cu Anthony Queen în rolul principal[2], el este totodată un personaj controversat, din pricina conflictului avut cu Monica Lovinescu[3], în urma traducerii *Orei 25*[4] și a celui generat de către Virgil Ierunca, prin traducerea unor pasaje din scrierile lui de tinerețe, în urma căruia a fost considerat de către foarte mulți intelectuali, deopotrivă români, cât și din spațiul francez, nazist[5].

Din nefericire, din pricina imaginii care i s-a creat în Franța și a influenței avute de familia Monica-Lovinescu în spațiul românesc de după 1989, el rămâne încă, în ciuda faptului că a avut parte de traducerea, aproape

---

* Părintele ieromonah Maxim (Iuliu-Marius) Morariu este doctor al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca și doctorand al Universității Pontificale Angelicum din Roma.

1 Thierry Gillyboeuf, *Virgil Gheorghiu – scriitorul calomniat (*București: Editura Sophia, 2019), 8; Iuliu-Marius Morariu, "Between Theology, Literature and Life: Virgil Gheorghiu and his Biography," *Meta: research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 1 (2016): 257.

2 https://www.youtube.com/watch?v=Q_cH0zvDGJ4, accesat 12. 03. 2020.

3 Pentru mai multe informații în legătură cu acest subiect, a se vedea: Iuliu-Marius Morariu, „Conflictul dintre Virgil Gheorghiu și Monica Lovinescu, reflectat în scrierile lui Mircea Eliade și Neagu Djuvara", în Doru Sinaci, Emil Arbonie (coord.), *Administrație românească arădeană – studii și comunicări din Banat – Crișana,* vol. XII (Arad: "Vasile Goldiș" University Press, 2017), 575-585; Iuliu-Marius Morariu, "Conflictul dintre Constantin Virgil Gheorghiu și Monica Lovinescu, reflectat în memorialistica exilului parizian," *Crisia,* 47 (2017): Iuliu-Marius Morariu, "Omul din spatele Orei 25. Constantin Virgil Gheorghiu în dosarele Securității," in *Sargetia*, 8 (2017): 373-381; Iuliu-Marius Morariu, „Virgil Gheorghiu's Literary Activity Reflected in Securitate Archives," *Astra Salvensis,* 2 (2018), 149-155.

4 Virgil Gheorghiu, *La Vingt-Cinquième Heure (*Paris: Les Editions du Plon, 1948).

5 Virgil Gheorghiu, „Le sceau de l'infamie (Journal intime)", pp.219-337, in *La cravache (*Paris: Librairie Plon, 1960), 219-337.

integrală a operei, un scriitor ce se cere redescoperit. Ideile lui, ce pot face cu certitudine subiectul multor dezbateri, sunt încă actuale în mare parte, iar printr-o serie din lucrările scrise, părintele s-a dovedit un autor de-a dreptul profetic. De exemplu, în anul 1948, la scurtă vreme după instalarea comunismului impus de URSS în Estul Europei, s-a numărat printre primii scriitori care au denunțat crimele acestuia și au anticipat o parte dintre lucrurile ce aveau să urmeze. În plus, ca scriitor a exilului, s-a străduit să promoveze prin munca sa valorile, patrimoniul material, tradițiile, istoria și cultura țării sale, fapt ce explică amplele referiri cu caracter istoriografic ce pot fi regăsite în scrierile sale.[6]

Întrucât o parte importantă a ideilor sale de natură publicistică se cere valorificată și analizată, ne-am propus ca în paginile cercetării de față să ne oprim asupra celor ce se regăsesc în lucrarea *Ochiul american.* Le vom analiza aici, încercând să vedem prin ce se distinge critica adusă de el capitalismului și în ce mod poate fi acesta considerat o formă de *pandemie sufletească.*

2. Capitalismul ca pandemie sufletească – „Ochiul american" și viziunea părintelui Virgil Gheorghiu

În cadrul romanelor sale, Virgil Gheorghiu realizează adesea o critică, argumentată în mare parte, dar care conține totuși elemente de subiectivitate, la adresa unor regimuri politice, sau a ideologiilor care stau la baza anumitor forme de organizare socială. Între cele mai importante și mai des întâlnite în opera lui se numără nazismul, comunismul și capitalismul. Reprezentant al exilului francez și om ce a trecut prin experiența lagărului, părintele s-a numărat între cei care au cunoscut comunismul ca reporter de război[7] și a sperat cu certitudine într-o incursiune americană eliberatoare, odată cu instaurarea lui în spațiul românesc. Pe măsură ce timpul a trecut și a aflat mai multe în legătură cu Yalta și consecințele ei, a fost din ce în ce mai dezamăgit. Pas cu pas, cu precădere după ecranizarea capodoperei sale, care s-a făcut de către americani (fapt care, probabil a contribuit la creșterea urii lui față de

[6] Cf. Iuliu-Marius Morariu „Virgil Gheorghiu, Dracula în Carpați – Roman inedit", *Sebeșul povesit,* 15 (2020), 37-38.

[7] Iuliu-Marius Morariu „Virgil Gheorghiu și drama României în cel de-al doilea război mondial", *Sebeșul povesit,* 15 (2020), 33-35.

aceștia, întrucât aspectele de critică adresate capitalismului american regăsite în carte,[8] au fost eliminate de către regizor în varianta filmografică), a ajuns să cunoască anumite aspecte ale capitalismului, cu precădere al celui american, care l-au motivat să scrie și să-l critice.

Dacă lucrări de la finele celui de-al cincilea deceniu al secolului trecut și începutul celui următor, precum *A doua șansă*[9] vor conține virulente critici aduse comunismului și modului de acțiune al armatei sovietice, exponenta lui în teritoriile ocupate, deja înspre finele deceniului al șaselea în lucrări precum *Sacrificații Dunării*[10], scriitorul va începe să vorbească despre compromisul făcut de capitalismul american cu comuniștii și despre modul în care cei dintâi au „jertfit" țările din Estul Europei sovieticilor. Vor urma apoi texte ce vor deconspira cusururile acestui mod de organizare socio-politică, acestea fiind prezentate cu precădere sub forma unor mici ironii sau alegorii. Astfel, în *Cerșetorii de miracole*[11], el va atinge, într-un moment în care apartheid-ul lovise puternic societatea americană, problema clivajelor sociale generate de culoarea pielii, accentuând faptul că pretextata democrație din acest spațiu își are și ea imperfecțiunile ei, în vreme ce, în *De ce să-l ucizi pe Limitrof?*[12] este adusă în atenție activitatea mafiei pe meleagurile americane și se vorbește despre sistemul corupt care asigură și acolo buna funcționare a lucrurilor.

Cea mai vehementă critică va fi adusă însă, de către autor, în *Ochiul American*. Publicată în anul 1972[13], cartea reprezintă un roman de bătrânețe al scriitorului. Probabil datorită acestui fapt, dar și a scandalurilor prin care

---

[8] Căci, așa cum remarcă Loredana Cuzmici: „În Ora 25 nu există cei buni și cei răi, americanii sunt doar în aparență mai civilizați decât aliații lor, Armata Roșie „eliberatoare". Pentru a câștiga un război, și unii și alții recurg la toate strategiile posibile. Mitul justiției internaționale, al pacturilor de tot felul este deconstruit cu fiecare nouă bolgie pe care o traversează un om nevinovat." Loredana Cuzmici „Ora 25 – Destinul Internațional al unei cărți Românești ca Metaforă a Istoriei,", în: *Conference Proceedings of the Annual International Symposium Organized by "A. Philippide" Institute of Romanian Philology (*București: Editura Academiei Române, 2015), 292.

[9] Virgil Gheorghiu, *La Seconde Chance (*Paris: Les Éditions du Plon, 1952).

[10] Virgil Gheorghiu, *Les Sacrifiés du Danube* (Paris: Les Éditions du Plon, 1957). Lucrarea a fost tradusă în anul 2020 și în limba română, de către domnul Gheorghiță Ciocioi și publicată la editura Sophia din București.

[11] Virgil Gheorghiu, *Les Mendiants de Miracle* (Paris: Les Éditions du Plon, 1958).

[12] Virgil Gheorghiu, *De Vedenking* (Press Gravenhage & Brussel, A. Manteau N. V., 1959). Textul a fost tradus în anul 2020, de către Gheorghiță Ciocioi și în limba română. A se vedea: Virgil Gheorghiu, *Suspectul,* Editura Sophia, București, 2020.

[13] Virgil Gheorghiu, *L'œil américain (*Paris: Les Éditions du Plon, 1972).

trecuse, care i-au șubrezit imaginea publică în fața unora, lucrarea va beneficia de o slabă receptare, atât din partea publicului, cât și din cea a criticii. Roman subtil,[14] cu un mesaj pe alocuri profetic, el a fost pus uneori în relație cu capodopera, anumiți critici considerând că autorul dezvoltă aici anumite aspecte prezentate acolo doar *in nuce:*

> „În *Ochiul American,* apărut tot la Paris în anul 1972, autorul, acum cu douăzeci și trei de ani mai în vârstă (decât atunci când scrisese *Ora 25),* denunță cu și mai multă acuitate și forță mecanismele și primejdiile universului nostru artificial în plină dezvoltare și pune față în față două lumi diferite și opuse una celeilalte."[15]

Pretextul acțiunii este dat de o crimă petrecută într-un loc aparte, special prin amplasare și modul de comportament al oamenilor, o deltă. Un submarin amplasat în vecinătatea acesteia este cel care îl anunță pe polițistul din localitate despre o crimă ce a avut loc în niște teritorii greu accesibile din acea deltă și îi cere să se deplaseze acolo spre a descoperi făptașul. Așa cum face și în alte texte[16] și aici autorul folosește elemente cu caracter etnografic pentru a descrie anumite locuri. Spațiului acțiunii i-a folosit cu certitudine drept model Delta Dunării, fapt ce poate fi lesne dedus din descriere. Oamenii de aici, ale căror ritmuri de viață sunt ghidate de diferite elemente ce pendulează între credință și bigotism, ajung să ia contact cu atot-știința americană, care domină prin intermediul teologiei întreaga lume. Acest fapt aduce cu sine și schimbări la nivel social. Părintele Gheorghiu vorbește în cadrul textului despre modul în care această civilizație a reușit să creeze „cetățeanul șurub" și „cetățeanul piuliță", necesare unui astfel de angrenaj social, bazat pe producția industrială:

> „America a creat civilizația secolului al XX-lea pe modelul uzinelor Ford și General Motors. Toți oamenii civilizați, toți cetățenii acestei civilizații sunt piese sociale, șuruburi sociale, șaibe, piulițe, ce pot fi înlocuite între ele. Cu astfel de cetățeni-șuruburi și cetățeni-piulițe, mașina socială se învârte la

[14] După cum îl definește traducătorul în limba română în textul introductiv al acestei ediții: „*Ochiul American* este un roman când subtil, atunci când ia forma unei idile teologice, când abrupt, atunci când intenționează să tragă un semnal de alarmă și să denunțe consecințele ignoranței și necredinței. Autorul își propune să-l ghideze pe cititor spre meditațiile și misterele pe care descoperirile tehnice și tehnologice le umbresc tot mai mult." Editor, „Prefață: Omul cu al șaselea simț", în: *Ochiul American (*Arad: Editura Sens, 2019), 12.

[15] *Ibidem,* 10.

[16] Cf. Morariu, „Virgil Gheorghiu – Dracula în Carpați", 37-38.

turație maximă. Iată însă că, în expansiunea ei planetară, America dă peste oameni care nu sunt civilizați, întâlnește ființe umane care au rămas persoane, care nu fac parte dintr-un agregat sau alt întreg. Fiecare din aceste persoane este ea însăși un întreg. Aceste persoane necivilizate au rămas așa cum erau când au ieșit din mâinile lui Dumnezeu. Fiecare persoană este unică și de neînlocuit, punând în pericol mașinăria socială, șaibele și roțile dințate, ce nu acceptă decât șuruburi uniformizate, standardizate, conform normelor tehnice internaționale. Pentru a fi pe placul Americii, ființele umane trebuie să devină unități standardizate, adică șuruburi, piulițe și șaibe STAS, cu aparență omenească, piese ce pot fi schimbate oricând, ce pot fi înlocuite și aruncate după folosință, astfel încât Mașina-Societate să funcționeze după modelul mușuroiului cibernetizat. Fără niciun risc de întrerupere.”[17]

Niciun scriitor de dinainte sau de până la el nu a formulat în acest fel ideea de depersonalizare pe care o aduce consumismul, prin „valorificarea” omului „ca resursă” și neglijarea aspectului de persoană, care ar trebui să fie definitoriu în înțelegerea lui și în gestionarea nevoilor sale. Critica adusă de el în anii 70 ai societății americane se dovedește general valabilă în societatea globalizată a zilelor noastre, în care idei precum cea de mistică, de religiozitate și de creativitate culturală, par parcă desuete sau chiar în contradicție cu evoluția lumii. În plus, într-un mod mascat, autorul vine să sugereze prin intermediul acestei idei, la fel cum va face și prin cea dedicată societății-uzină[18], în cadrul căreia vorbește despre consumul în masă, plasându-l în legătură cu producția din aceeași categorie, că de fapt, atât comunismul, cât și capitalismul, au la bază aceeași concepție cu privire la om, societate și producție, pe care o prezintă însă într-un mod diferit și o implementează prin mecanisme ce sunt structural diferite. Presiunea socială ocupă și în spațiul american, și în cel

---

[17] Virgil Gheorghiu, *Ochiul american (*Arad: Editura Sens, 2019), 30.

[18] „Societatea-Uzină nu acceptă indivizi, personalități. Raiul tehnicii, paradisul informaticii nu poate supraviețui decât cu condiția ca oamenii pământului să devină uniformi, să fie standardizați, absolut identici unii cu alții, precum dinții roților dințate și paralelismul căilor ferate, precum piesele oricărei mașini. Oamenii trebuie să aibă dorințe uniforme, gusturi uniforme, nevoi uniforme, respirație uniformă, viteză uniformă, credință uniformă și așa mai departe. Pentru a standardiza omenirea, sateliții scuipă zi și noapte mesaje.” *Ibidem,* p. 31-32. Într-un alt loc, prin gura unui personaj sunt spuse următoarele: „Noi, în Statele Unite, fabricăm totul în serie, la scară industrială. Precum bășicile de săpun, sau mormolocii broaștelor în lumea vie. Bășicile de săpun sunt aproape identice, una cu alta. Mormolocii broaștelor la fel. De ce nu și mormolocii umani? Oamenii au sfârșit prin a semăna între ei, ca bășicile de săpun, ca sfinții de pe pereții bisericilor, ca mormolocii. Am prelungit metamorfoza până la aceea a automobilelor, pe care le fabricăm în serie industrială.” *Ibidem,* 129.

comunist, un loc de cinste. Arborând o mină aparent pesimistă, Gheorghiu subliniază că:

> „Realitatea nu este cunoscută decât de cei învinși, de cei umiliți, de cei „blocați în grad”. Aceștia nu au dreptul să proclame, să spună adevărul. Ei nu au dreptul la cuvânt. În secolul XX, cum spune un poet american Ezra Pound: *„Free speech without reee radio is as zero”*. Învinșii, singurii ce cunosc adevărul, nu au dreptul să se exprime la radio. La radio sau la televiziune nu vorbesc decât cei care fac legile, bogații, cei puternici, învingătorii, proprietarii războaielor și ai păcii. Ăștia însă nu vor niciodată să vadă realitatea. Absolut niciodată.”[19]

Critica lui Gheorghiu este percepută de către unii ca fiind extrem de virulentă. Cel mai probabil, doar voci precum cea a lui Noam Chomsky[20], e drept, într-un alt context, pe baza unor argumente mult mai clar structurate și a exemplelor, dar și într-un alt stil, vor mai spune lucruri atât de înfiorătoare în legătură cu societatea americană.

În plină cursă de cucerire a spațiului, când „socialismul” rusesc și „capitalismul” american își disputau primordialitatea în cucerirea spațiului, ideea de cosmos nu era legată doar de explorarea unor noi ținuturi, unde s-ar putea găsi forme de viață sau condiții ce să permită traiul, ci și de implementarea unor mecanisme și tehnici care să permită supravegherea celorlalți. În acele vremuri, americanii se lăudau că ar fi în fața rușilor în acest sens și că aveau un sistem de sateliți care le permitea să fie informați și, ca atare, să dețină controlul asupra multor sectoare de relevanță primordială. Părintelui Gheorghiu nu-i scapă acest aspect și ține să vorbească despre el, în cuvinte deloc măgulitoare, ce-i drept, în paginile romanului. Se prevalează de faptul că informația privitoare la odioasa crimă a fost transmisă prin satelit locuitorilor din acele locuri:

> „Pentru a evita orice risc de pană social, ca buni tehnicieni ce se află, Americanii au umplut cerul de sateliți. Sateliții ăștia se învârt pe bolta cerului precum câinii de vânătoare în jurul vânatului. Vânatul sau prada lor este întreaga planetă, omenirea. Misiunea acestor cerberi și vânători cerești este deșteptarea indivizilor, a națiunilor, a popoarelor, triburilor. Deșteptarea întregii lumi. Sculați voi, adormiți ai vieții, sculați sub-dezvoltaților, analfabeților, sculați voi, oropsiți de la tropice, de la ecuator la poli, sculați,

[19] *Ibidem*, 43.
[20] Noam Chomsky, *Cum merge lumea (*București: Editura Curtea Veche, 2020).

negrilor, sculați, cei cu ochi albaștri, sculați, blocaților în grad, sculați, prizonieri și netrebnici etc. Scularea tuturor. Erecție socială planetară. Sateliții trezesc oamenii așa cum Dumnezeu va trezi morții și viii – când va suna toaca cerească. Prin sateliții lor, Americanii scuipă mesaje din cer. Le scuipă separat, pentru fiecare continent, fiecare rasă, dând fiecăruia șansa de a fi înghițit de Societatea-Uzină, de Raiul multi-etnic, pluri-cultural și fantastico rasial.”[21]

Dincolo de ironie, mesajul transmis de autor prin intermediul acestui pasaj este unul la care se poate medita intens. Dincolo de alte aspecte ce țin de disciplina socială, el vorbește și despre modul în care, urcând în cer, americanii au încercat să i se substituie lui Dumnezeu, singurul care are privilegiul de a acționa la nivel planetar și de a emite cereri și prescripții de normativitate globală.

Contestat de către anumite formațiuni și tradiții creștine, precum Biserica Romano-Catolică, ce nu se sfiește să-i sublinieze minusurile[22], capitalismul capătă în varianta americană o formă aparte, datorită interculturalității și a modului cum o percepe el, respectiv ca pe un *melting pot*. Dincolo de amestecul cultural și social, ce poate să aibă multe consecințe pozitive, există și aspecte negative, ce se găsesc în legătură cu această percepție și cu modul de organizare socială al americanilor. În plus, faptul de a fi un stat secularizat face ca ideea de societate sub lupă, pe care sateliții vin să o aducă în atenție, să genereze și provocări la nivelul moralei. Acestea sunt sesizate de către părintele Gheorghiu în paginile romanului și sancționate ca atare.[23] Însă dincolo de chestiunile de morală, autorul sesizează că lupta are drept miză substituirea ideii de Dumnezeu în plan social. Dialogurile dintre personaje vin să sublinieze acest aspect. Astfel, într-un dialog cu căpitanul, trimis să găsească criminalul, spune:

---

[21] Gheorghiu, *Ochiul american*, 31.

[22] Conseil Pontifical „Justice et paix”, *Compentium de la doctrine sociale de l'Eglise (*Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2005), 277.

[23] „Tot ce se petrece pe pământ este un fel de carte deschisă, sub ochii lor. Totul este fotografiat și filmat. În Statele-Unite, fetele se plimbă aproape dezbrăcate. Ele știu că este stupid să ascunzi față de vecini ceea ce milioane de ochi văd de departe. Tineretul înțelege repede. El a înțeles că rușinea și pudoarea nu mai au niciun sens. Totul se petrece în public. Până și casa Națiunilor Unite este de sticlă. Totul este public. Bordel generalizat. Nu mai este nevoie de locuri secrete, pentru anumite nevoi sau pentru întâlnirile amoroase. Se face dragoste în public. Am citit în ziare: toate marile orașe sunt prevăzute cu sexodromuri model, foarte igienice, unde bărbații și femeile cumpără un tichet lunar sau trimestrial, intră și se împerechează, precum animalele. Eu căpitane, nu-mi pot crește copiii fără pudoare, precum câinii...” Gheorghiu, *Ochiul american*, 59.

> „Eu am însă o explicație, căpitane. Americanii au luat locul lui Dumnezeu. Stelele fușerite, bricolate, sucite și învârtite de ei sunt atât de frumoase, încât nu le putem distinge de cele dumnezeiești. Ei zboară prin cer, pe Lună, precum îngerii... Iată-i capabili să stea douăzeci și cinci de ani pe *Mythos,* fără să se hrănească, fără să îmbătrânească. Ei au abrogat bătrânețea. Mâine sau poimâine vor descoperi elixirul contra morții și vor fi nemuritori."[24]

Într-o societate ce garantează libertatea de exprimare și de credință, faptul de a dori substituirea lui Dumnezeu cu orice altceva nu se constituie, în mod absolut, într-o problemă. Atunci când modelul acela este exportat, pot apărea însă dileme. În plus, impunerea acestui model de către oameni care se definesc pe ei înșiși ca fiind *improvers* ai creației divine[25], aduce cu sine distrugerea unor culturi, inferioare din anumite puncte de vedere celei care vine să impună principiile proprii, dar superioare din altele. Societatea din Deltă e prezentată de către părintele Gheorghiu ca fiind una marcată de puternice principii morale și bazată pe un puternic sentiment al religiozității (uneori genuin, alteori cu manifestări alterate, de-a dreptul bigote). În acest context, ideea de a substitui lui Dumnezeu orice altceva e problematică. Amina, personajul principal al narațiunii ajunge să exclame cu tristețe, cu privire la acest aspect, următoarele:

> „Dumnezeu este părintele și creatorul meu. El mă poate privi, nu îmi este rușine de El, care mă privește ca un părinte. Americanii însă nu sunt tatăl meu. Nici creatorul meu. Nici Dumnezeul meu. Ei nu au dreptul să mă privească. Privindu-mă, ochiul lor mă murdărește, mă pătează, îmi violează nuditatea... Mă simt ca și când aș fi închisă goală într-o celulă și observată permanent de către gardieni. Ochiul American este ochiul lui Iuda.[26]"

3. Concluzii

Viziunea lui Virgil Gheorghiu din *Ochiul American* este, precum se poate vedea, una pesimistă. Critica lui se poate preta la o analiză amplă și își are cu certitudine doza ei de amendabilitate. În plus, îi semnează condamnarea ca scriitor, căci atât cititorii cât și critica a așteptat ca el să rămână consecvent criticii aduse nazismului și comunismului și să nu extindă mesajul cărților lui

[24] *Ibidem,* 77.

[25] „Fac parte din echipa *Improvers.* Echipa corectorilor lui Dumnezeu." *Ibidem,* 140.

[26] *Ibidem,* 56.

și la capitalism. Astfel, precum remarcă Thierry Gillyboeuf, unul dintre biografii săi:

> „Greșeala” lui Gheorghiu e probabil cea de aici: de a refuza să se înscrie într-una dintre cele două grupări care împart lumea în plin război rece. Dacă lupta sa împotriva comunismului este prezentă în multe dintre romanele sale anterioare, aici este hegemonia americană cu „paradisul ei mecanic”, cea pe care o atacă cu accente profetice”.[27]

Dincolo de modul în care propriile lui experiențe personale i-au influențat o mare parte din scrieri[28] și dincolo de dezamăgirile expuse aici, *Ochiul american* se constituie într-o valoroasă contribuție, ce poartă semnătura unui mare scriitor român. Globalizarea a venit să demonstreze că părintele nu se înșelase atunci când a adus în atenție aspecte precum *omul piuliță,* iar descrierea adusă monopolului exercitat prin intermediul sateliților s-a dovedit și ea exactă. Cât privește problematica religioasă... no comment, ar zice unii! Și totuși, într-o societate ce recunoaște aparent libertatea de manifestare a tuturor religiilor, icoana rotundă a banului pare să fie mai venerată decât divinitatea. În condițiile în care decenii de-a rândul, americanii au dus constante campanii de „exportare a democrației”, ce s-au concretizat prin parteneriate diplomatice și campanii militare, în care au încercat să impună modul lor de viață și altora, fără a ține cont de anumite realități sociale și de modul în care acestea se găseau în legătură cu anumite aspecte estompate de către „civilizația lor”, s-ar putea isca fireasca întrebare dacă nu cumva, prin eludarea anumitor elemente de tradiție și religiozitate, s-a ajuns la realizarea unei pandemii sufletești. Avea sau nu avea părintele Virgil dreptate?

---

[27] Gillyboeuf, *Virgil Gheorghiu – scriitorul calomniat,* 89.

[28] Eugen Simion, *Genurile biograficului* (București: Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2008), 285.

Activități filantropice în parohia Sf. Nicolae Ciurchi, în trecut și astăzi[1]

Prof. Marius-Andi DAȘCHIEVICI[2]
Preot prof. univ. dr. Gheorghe PETRARU[3]

Evenimentele militare din cursul secolelor XIX și XX au adus cu sine răspândirea unor boli în masă care au secerat mii de vieți omenești pe teritoriul orașului Iași sau au adus represalii asupra concetățenilor de etnie evreiască.

În istoria zbuciumată a acestei părți de oraș atât de aproape de Rusia după Războiul ruso-turc 1828-1829 a apărut ciuma, care a secerat mii de vieți omenești și pentru a căror îngropare s-a dispus crearea unui cimitir pe Moara de Vânt, pentru care aveau să contribuie enoriașii parohiei noastre la 1833.

Un astfel de cimitir a fost sfințit în 1829 pe Dealul Movilii prin contribuția unora dintre enoriașii mahalalei Ciurchi pentru îngroparea ciumaților. A fost ridicată și o biserică cu hramurile „Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul" (24 iunie) și „Sfântul Mucenic Trifon" (1 februarie) al cărei slujitor a fost monahul Gherontie.

La 9 oct(o)m(brie) 1833, 23 de enoriași scriau Înalt Preasfințitului Veniamin Costachi următoarele despre situația cimitirului:

> „De la noi toți locuitorii mahalalei Ciurchi din Ieși, a patra ceastie[4], plecată jalobă.
>
> Fiindcă noi robii creștini luminați a Sfintei Biserici a Răsăritului, după jaloba ce am dat la le(a)t 1829, ***ot vreme năpastei bolii ciumei***, *cu milostiviri nu s-au slobozit voie și blagoslovenie Înalt Prea Osfănției Voastre unde s-au sfințit Sfântul loc ot această mahala, socotit unde să se facă Sfântul Locaș trebuincios dorit*

---

[1] Prima parte a textului va apărea în curând în lucrarea *„Monografia Parohiei Sf. Nicolae-Ciurchi*, autorii prof. Marius-Andi Dașchievici, preot prof. Gheorghe Petraru, preot Sebastian Teacu și antropologul Angela Simalcsik, editura PIM, Iași, 163 p., ISBN 978-606-13-6136-6.

[2] consilier cultural Parohia Sf. Nicolae Ciurchi-Iași, membru al Societății de Științe Istorice, filiala Iași, membru-fondator al Institutul Român de Genealogie și Heraldică Iași, colaborator extern al Ateneului Tătărași.

[3] Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași.

[4] Diviziune teritorială a orașului.

> *din toate glasurile și sufletele noastre ci glăsuim cu hramul „Nașterea Sfântului Ioan" ci se prăznuiește la 24 iunie și al 2-lea hramul „Sfântul Mucenic Trifon" ci se prăznuiește la întâia zi a lunii lui februarie la care însemnatul și Sf. Loc* ***avem și morți îngropați și din întîmplare într-o aceea vreme au rămas neisprăvit,*** pentru care acum cu mult glasurile noastre a toată mahalaua cu plecate mili cerând prin aceasta noastră jalobă ca să te milostivești a i se da Înalta blagoslovenie Prea Osfinției Voastre cu condica din 52 file pe numele ales de noi. Toată putința căruia va fi i-am slobozit și mărturia supt iscăliturile noastre anume la mâna Sf. Sale Părintelui nostru ce au fost slujitor la Sf. Locaș la Sf. Mănăstire Dobrovăț și la mîna diaconului Irotei Eromonah, fiindcă făcîndu-i a umbla cu condica printre creștini ce vor așeza, a da săvîrșirea acestui Sf. Locaș și în urmă să rămâie și slujitori Sf. Locaș păstorindu-ne pe noi obștea, după lege și darul creștinesc cu vrednicie într-a lor viață și după Prea Înalte cu milostivire dorințele noastre ale oștii v-a rămăne o veșnică și neștearsă pomenire și plecată de la Împăratul Ceresc." [5]

În aceeași zi întreagă, doar o parte din comunitate acorda permisiunea celor doi călugări de a umbla cu condica:

> ***„Noi toată obștea mahalalei Ciurchi de pe moșia Sf. Ioan Zlataust,*** dăm această mărturie a noastră la mâna Sf. Sale părintelui Gheorghe ce a fost slujitor la sfântul Locaș la satul Perju moșia Dobrovăț și la mâna Sf sale diaconului Gherontie monah, din mahalaua Broșani *precum să fie știut că după alcătuirile ce ne-am unit noi toată obștea ca să facem mână de la mână, să ne facem o Sf. Biserică în această mahala, cu ajutorințele obștii și cu ajutorințele și altor pravoslanici creștini de vor îndatora la condica acestui Sfânt Locaș ce vrem noi de a-l săvârși într-o această mahala a noastră prinzându-să și sfințiile sale bucuroși de a umbla cu condica ce se va slobozi de la Sf. Mitropolie,* ***doi volnici printre creștini și că după săvârșire să fie și sfințiile sale ctitori și slujitori Sfântului Jertfelnic în toată viața lor, urmând cu păstorirea darului creștinesc după orânduiala Sfintei Pravile.*** Și pentru credință urmează a noastre iscălituri pe care plecați noi rugăm Sf. Voastre ca să întărască această mărturie ce le-am slobozit la mâna Sf. Sale cu iscăliturile ca să fie lor iconomilor Dicasteriei."[6]

Că nu toată comunitatea și-a dat acordul la această lucrare, se vede din petiția semnată de cei slujitori trii preoți și un deacon, un dascăl di strana mare și un ecclesiarh, anume, Ștefan iconom blagoslovit, Erei Ioan sân Ștefan Neculai Giurcu, Erei Roșca sat Ciurni, Erei deacon Toma, Paraschiv dascăl, la 15 oct(o)mv(rie) 18, ei afirmând *„toți ne hrănim după osteneala noastră cu slujba Sfintei Biserici după tipic căutând de Biserică cum și de poporăni după cererea lor".*

---

[5] **S.J.A.N.I.**, fond Mitropolia Moldovei, dos.5/1833, f.1r-2v.

[6] *Ibidem*, f.4r

Aceștia nu fuseseră consultați de către inițiatorii demersului, situația bisericii fiind cea care necesita reparații serioase:

> „că biserica Sf. Ierarh Neculae este făcută de mahalaua Ciurchi întru care gardul besericii este stricat, pridvoriul besericii este stricat, șindrila besericii trebuie a se meremetisi și fiind încă și biserica prădată de care nici o nădejde nu avem, le avem plecați ne rugăm la mila Înalt Preasfinției Voastre."[7]

Monahul Gherontie nu era străin de comunitate deoarece

> „fiind la Biserica din Gligoreni din ținutul Bacăului hirotonit de răpos(a)t episcop ot Roman de 20 ani, căzînd în epilihrie și mergînd la M-tirea Neamț au zăcut cinci ani în bolniță, de acolo au venit aice la Golia și din vremea turcilor au venit aice în mijlocul nostru până acum cînd după jaloba ce-au dat Înalt Preasfințitului Stăpân, s-au tuns în călugărie de duhovnicul Mardarie. Și la Biserica ce au făcut Ciurchenii la Ciurchi la țintirim unde – și are îngropat pe fratele său și alte neamuri voiește fie la ajutător cu meșteșugul pietrăriei la facerea celei Biserici căreia să-i fie și slujitor a să îngropa și el acolo."[8]

Despre toată această ceartă din sânul comunității Sf. Ierarh Nicolae aveau să scrie la 6 noiembrie 1833 reprezentanții mitropolitului Veniamin, care menționează și ce s-a întâmplat cu cei doi călugări și plănuita biserică a cimitirului ciumaților:

> „Și fiind nesuferit de previghetorul orașului s-au dus", iar despre materialele și banii strânși: „nici nu ar fi avînd-o vreo îngrijire de ace biserică și fiind că precum s-au zis nădejdea jălearului razimă mai mult la condica de milostenie ce cer a li să dea să facă la locul arătat fiind ei mai mult cu cât 1995 și 350 cerști năsîp/ fiind cel mai capital ajutor cu 400 lei întâmpină la înjosirea numărului de arătată, nu au altă stare/ apoi fiind că și norodul îndeobște iaste strîmtorat, a mai umbla cu condica'.[9]

Această inițiativă a unora dintre credincioși a eșuat, fără a putea ști sigur ce s-a întâmplat cu cantitatea de nisip și banii pomeniți mai sus.

După mai bine de 80 de ani, Europa va cunoaște prima mare conflagrație și apoi pe cea de a doua, conflicte la care parohia noastră avea să fie reprezentată de un mare cleric:

Preot cpt. Gheorghe Ghe. Tudorache (n. 3 ianuarie 1883-1952)

S-a născut în comuna Mănăstirea Cașin, Jud. Bacău, a absolvit Universitatea din București, Facultatea de Teologie în anul 1904 și a fost numit

---

[7] *Ibidem*, f.5r

[8] *Ibidem*, f.9r

[9] *Ibidem*, f.9v

pentru prima oară ca preot în 1905 la Murgeasa, jud. Ialomiţa. Cooptarea în rândurile confesorilor de regimente şi de garnizoană începe în 1913 când, din porunca episcopului de Roman, a însoţit trupele române în campania din Bulgaria, fiind apoi preot căpitan în anii 1916-1917 al Regimentului 55/67 Infanterie, confesor de garnizoană la Iaşi (1919-1922) dar şi al Marinei Militare (1941-1944) şi paroh (1919-1949); a îndeplinit concomitent şi funcţiile de membru al Consistoriu eparhial, econom stavrofor în 1947 şi delegat eparhial al eparhiei Iaşi, profesor de religie de curs secundar şi apoi la Seminarul Veniamin Costache.[10] (fig.1).

Radu Rosetti a găsit în spiritualul regimentului un om*:*

> „foarte deştept, cult, uneori exagerat, părintele Tudorache avea un sincer şi mare dor de bine. Rar am întâlnit (...) un preot de-al nostru având întru atâta focul sacru şi fiind cu adevărat atât de adânc credincios şi bun propovăduitor prin cuvânt şi faptă al spiritului Evangheliei"[11].



Fig. 1. Preotul Tudorache în 1940

[10] Despre personalitatea acestui preot am redactat articolul Prof. Daşchievici Marius-Andi, „Un slujitor al Sf. Altar şi al Armatei: Preot cpt. Gheorghe Ghe. Tudorache (1883-1952)", Pe aici nu se trece!, Focşani, nr. 41/mai-oct. 2007, dar care a fost tipărit fără note pe baza trimiterilor din arhiva bisericii Sf. Nicolae-Ciurchi; *Idem*, Corespondenţa 1919-1923, f. 16v.

[11] Radu Rosetti, *Mărturisiri 1914-1918*, Bucureşti, Ed. Modelism, 1997, p. 175.

Pentru cei plecați să reîntregească țara s-a făcut o colectă în bani și articole de îmbrăcăminte și lenjerie de către un Comitet de femei alcătuit din Theodora Stanciu, Victoria Anghelescu, Zenovia Cașcaval, alături de Constantin Olaru și institutorul Elisaveta Popovici, care au colectat în noiembrie 1941 42000 lei și 129 articole (obele, perechi de mănuși, ciorapi, flanele) 49 m de pânză și finet.[12]

A fost un om al ajutorului dat neîntârziat și poate că numeroasele chete ordonate în Biserică de protoierie erau mult peste posibilitățile enoriașilor. A primit liste de subvenții din țară (Fundenii Doamnei București) pe unele onorându-le, pe altele, nu[13]. În zona secuiască din Transilvania, românii duceau lipsă de cărți bisericești și de odăjdii. De aceea unui fost elev, preotul Petru Căruntu, i-a expediat în 1948 un epitrahil și o carte în litere slavone.[14] (fig. 2).



Fig. 2. Scrisoarea de mulțumire a preotului Căruntu către Părintele Tudorache 1948

[12] Arhiva Bisericii, 1942-1943, f. 28 și 39.

[13] Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Protoieria, dos.1941-1943, f. 126r, 128r.

[14] *Idem*, Corespondența 1946-48, f. 214 și 226.

Activitatea filantropică ne arată un creștin și un slujitor al Domnului, fondator al Băncii Populare Ciurchi și al Ateneului, cerând sprijin financiar pentru enoriașii mai vitregiți sau care au pierdut bunuri[15].

Vremurile tulburi de la începutul celui de-al doilea război mondial au adus dezlănțuirea unei prigoane plină de ură la adresa urmașilor neamului lui David, iar comunitatea, prin părintele Gheorghe Tudorache, a adăpostit și ascuns evrei sub naosul bisericii, situație confirmată de descoperirea plăcii de marmură în 2007 și de atitudinea de recunoștință a unor evrei față de parohia noastră.



Fig. 3. Placa de marmură din naosul bisericii sub care au fost ascunși evreii
(sursa: Profesor Marius-Andi Dașchievici)

Răsplata trecătoare au fost ordinele civile și militare acordate acestui cleric: Medalia Virtutea Militară de Aur, de pace, decret 5862/1913, Avântul Țării, brevet 2396/2 ianuarie 1914, Crucea Reginei Maria, clasa I, Î.D.1379/ 24 Noiembrie 1917, Coroana României în grad de cavaler, brevet 239/1940, Steaua României, în grad de cavaler, cu spade, brevet 43632/ 2 august 1943.[16]

Despre activitățile filantropice din ultimii trei ani, datele mi-au parvenit de la părintele paroh Eugen-Sebastian Teacu, care a demarat o serie de proiecte filantropice sub titulatura: „Mâinile iubirii lui Hristos în slujirea semenilor"[17].

---

[15] Corespondența 1919-1923, f. 45r-46v și 1946-48, f. 200.
[16] Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Protoieria, dos.1941-1943, f.153v.
[17] Corespondență electronică din 1 noiembrie 2020.

Opera filantropică realizată în cadrul Parohiei Sf. Nicolae-Ciurchi în ultimii trei ani (2017-2020) a fost coordonată de preotul paroh împreună cu membrii Consiliului parohial și cei ai Comitetului parohial pentru asistență socială și filantropie, și a fost împlinită prin activitatea intensă a credincioșilor activi ai parohiei care au dăruit timp, resurse financiare și materiale și implicare directă în proiecte de suflet pentru sprijinirea copiilor, a vârstnicilor și a familiilor aflate în situații dificile.

Misiunea social-filantropică s-a desfășurat mai ales pe trei mari direcții:

1) Activitatea filantropică directă a preoților parohiei. Prin această activitate se oferă persoanelor defavorizate servicii religioase gratuite, precum și suport financiar imediat pentru situații de urgență și suport constând în hrană caldă sau produse neperisabile. În cei trei ani au fost ajutate peste 727 de persoane, utilizându-se un buget de aproximativ 21.000 de lei. Evident, s-a însumat doar ceea ce s-a putut cuantifica, dar la aceasta se adaugă și acea milostenie neștiută decât de cel ce dăruiește și cel ce primește un ajutor.
2) Activitatea filantropică organizată prin Comitetul parohial pentru asistență socială și filantropie în centrele pentru copii, bătrâni, persoane cu dizabilități fizice și psihice și persoane defavorizate din Iași. Serviciile sociale primare au vizat aproximativ 800 de beneficiari, utilizându-se un buget total de peste 30.000 lei. Spre exemplu, fondurile parohiale utilizate au vizat asigurarea unor produse igienice, vestimentare și alimentare pentru copiii internați în Spitalul Sf Maria, la Centrul Rezidențial pentru Mame și Copii Aflați în Dificultate, la Centrul de Îngrijire și Asistență „Gulliver" pentru persoane seropozitive, pentru bătrânii de la Căminul de Pensionari „Sf. Parascheva”, pentru mămicile și pruncii de la Maternitatea „Elena Doamna”, precum și pentru pelerinii Hramului Sfintei Cuvioase Parascheva. Un alt aspect al activităților social-filantropice organizate prin parohia Sf. Nicolae-Ciurchi din Iași a constat în susținerea activităților de întrajutorare a 7 parohii sărace, cu venituri modeste și cu situații dificile punctuale.
3) Activitatea filantropică a parohiei organizată și desfășurată prin intermediul parteneriatelor și al instituțiilor de asistență socială ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei. În parteneriat cu ATOR și ASCOR

Iași, Sectorul de Misiune, Statistică și Prognoză Pastorală, am contribuit cu voluntari și resurse pentru proiectele: Întâlnirea Tinerilor Ortodocși din Moldova (ITOM), Voluntarii Sfintei Parascheva. Prin Centrul de Prevenție și Informare s-a desfășurat Campania „De ce?” – proiect de lucru pe teme Pro vita în care au fost implicați adolescenți și tineri din Iași. În cadrul Campaniei „Bucurie în familie” s-au donat alimente neperisabile pentru 204 familii cu peste șapte copii. Toate aceste activități însumează o contribuție de peste 30000 de lei.

Cel ce dorește să facă parte din „familia lui Dumnezeu”, să se împărtășească de iubirea Lui, nu o poate face decât iubind pe toți ceilalți oameni. Este ceea ce ne învață Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească” (I In 4, 20).

În zilele noastre, pandemia a reactivat atitudinile de solidaritate față de cei nevoiți să stea în izolare sau care nu se pot deplasa sau au grave probleme de sănătate prin inițierea unor campanii de strângerea unor fonduri, donarea de îmbrăcăminte și alimente unor familii nevoiașe.

Anexe documentare

S.J.A.N.I., Fondul Mitropoliei Moldovei și Sucevei, *D(osarul) poporănilor Svetului Neculai-Ciurchi pre cei ce vor a face Biserică nouă [unde] s-au îngropat ciumații.*

f.2r 1833-octom(brie) 10 – Duhovniceasca Dicasterie să cerceteze dacă ei vor fi însărcinați începând în așa lucru să-l poată aduce în săvârșire cum și prin ce arată că vor să însărcineze cu umblarea condicii de sunt potrivite de asemene îndatorire.

Veni(amin) Mitr(o)p(olit)

Înalt Prea Sfințite și Mult Milostive Stăpâne, De la noi toți locuitorii mahalalei Ciurchi din Ieși, cetfertie a patra ceastia, plecată jalobă.

Fiindcă noi robii creștini luminați a Sfintei Biserici a Răsăritului, după jaloba ce am dat la le(a)t 1829, ot vreme năpastei bolii ciumei, cu milostiviri nu s-au slobozit voie și blagoslovenie Înalt Prea Osfănției Voastre unde s-au sfințit Sfântul loc ot această mahala, socotit unde să se facă Sfântul Locaș trebuincios dorit din toate glasurile și sufletele noastre ci glăsuim cu hramul „Nașterea Sfântului Ioan” ci se prăznuiește la 24 iunie și al 2-lea hramul „Sfântul Mucenic Trifon” ci se prăznuiește la întăia zi a lunii lui februarie la care însemnatul și

Sf. Loc avem și morți îngropați și din întîmplare într-o aceea vreme au rămas neisprăvit, pentru care acum cu mult glasurile noastre a toată mahalaua cu plecate mili cerând

prin aceasta noastră jalobă ca să te milostivești a i se da Înalta blagoslovenie Prea Osfinției Voastre cu condica din 52 file pe numele ales de noi. Toată putința căruia va fi i-am slobozit și mărturia supt iscăliturile noastre anume la mâna Sf. Sale Părintelui nostru ce au fost slujitor la Sf. Locaș la Sf. Mănăstire Dobrovăț și la mîna diaconului Irotei Eromonah, fiindcă făcîndu-i a umbla cu condica printre creștini ce vor așeza, a da săvîrșirea acestui Sf. Locaș și în urmă să rămâie și slujitori Sf. Locaș păstorindu-ne pe noi obștea, după lege și darul creștinesc cu vrednicie într-a lor viață și după Prea Înalte cu milostivire dorințele noastre ale oștii v-a rămăne o veșnică și neștearsă pomenire și plecată de la Împăratul Ceresc.

1833 oct(o)m(brie) 9

Eu Toader Anțăi, Eu Gheorghi Țîntenu, Eu Niță Ciorne, Eu Ioan Lungu, Eu Andrii Cojocariu, Eu Vasile Băiceanu, Eu Lupu Corne, Eu Lupu Razul, Eu Vasile Roșu ,Eu Neculai Olaru, Eu Iordache olărașul, Eu Vasile Tincu, Eu Iosif Lazanul Eu Neculai Donosă, Eu Ion Ungure(a)nu, Eu Vasile Adam, Eu Ioan Nastasă Eu Dumitru Mocanu, Eu Ioan Covăsne(a)nu, Eu Hriste abageriu, Eu Sava Sârbul ,Eu Ursache Lupu și noi toți

f. 4r Mărturie

Noi toată obștea mahalalei Ciurchi de pe moșia Sf. Ioan Zlataust, dăm această mărturie a noastră la mâna Sf. Sale părintelui Gheorghe ce a fost slujitor la sfântul Locaș la satul Perju moșia Dobrovăț și la mâna Sf sale diaconului Gherontie monah, din mahalaua Broșani precum să fie știut că după alcătuirile ce ne-am unit noi toată obștea ca să facem mână de la mână, să ne facem o Sf. Biserică în această mahala, cu ajutorințele obștii și cu ajutorințele și altor pravoslanici creștini de vor îndatora la condica acestui Sfânt Locaș ce vrem noi de a-l săvârși într-o această mahala a noastră prinzându-să și sfințiile sale bucuroși de a umbla cu

condica ce se va slobozi de la Sf. Mitropolie, doi volnici printre creștini și că după săvârșire să fie și sfințiile sale ctitori și slujitori Sfântului Jertfelnic în toată viața lor, urmând cu păstorirea darului creștinesc după orânduiala Sfintei Pravile.

Și pentru credință urmează a noastre iscălituri pe care plecați noi rugăm Sf. Voastre ca să întărască această mărturie ce le-am slobozit la mîna Sf. Sale cu iscăliturile ca să fie lor iconomilor dicasteriei.

1833 oct(o)mb(rie) 9

Eu Toader Anțăi adeverez, Eu Niță Ciornii adeverez, Eu Andrii Cojocariu tij, Eu Lupu Cerne, Eu Vasile a Roșului, Eu Iordache Olărașu, Eu Axinte Eșanu,

Eu Ion Ungure(a)nu, Eu Ion Năstasă, Eu Ion Covăsneanu, Eu Sava Sârbu, Eu Gheorghe Țîntenu, Eu Ursache Lupu, Eu Ioan Lungu adeverez, Eu Vasile Băiceanu tij, Eu Lupu a Roșului, Neculai Olariu, Eu Vasile Tincu tij, Eu Neculai Donosă tij, Eu Vasile Adam, Eu Dumitru Băsăscu, Eu Hriste abageriu, Eu Ursache Mazil adeverez, Eu, Ioniță Beșleagă, Eu Ioan abageriu, Eu Lupul Fostaș, Eu Hriste sârbu, Eu Stoian Sârbul, Eu dascălul Zaharia, Eu Toader Cuiu, Eu Neculai Trifan, Eu

Gheorghe Stîngu, Eu Ion Stancu, Eu Ioan Avornicului, Eu Grigore Todiraș, Eu Năstasă Berihoiu, Eu Vasile Berihoiu, Eu Ion Berihoiu, și noi toată obștea din prejurul acestui sfințit țintirim din această mahala adeverim.

f. 4 v Să să facă cercetare în scris către Înaltul Stăpân cuprinzătoare îmbelor jalobe a locuitorilor și a sumii de bani și de materii ce locuitorii făgăduiesc să dea la facerea Bisericii 1833 noem(brie) 3

f. 5r 1833 oct(o)mb(rie) 17 Duhovniceasca Dicasterie va cere toate ci sunt i pren urmare și ne va face cunoscut asemene și pentru acei călugări cine sunt și de unde au venit aice Ven(i)amin Mitr(o)polit Înalt Preasfințite Stăpâne,

Plecată jalobă

La Biserica Sfântului Ierarh Nicolae din Ciurchi ne aflăm slujitori trii preoți și un deacon, un dascăl di strana mare și un ecclesiarh, noi toți dei ne hrănim după osteneala noastră cu slujba Sfintei Biserici după tipic căutînd de Biserică cum și de poporăni după cererea lor.

Acum, în luna trecută, ivindu-să doi călugări ci atâta au întărâtat mult poporul nostrum zicând lor: că Sf. Nicolae le este cu depărtare, vor zidi la țintirim o biserică din noi temelii.

Noi arătăm Înalt P(rea)sfinției Voastre că acei poporăni sunt tot ai Sf. Nicolai și că pentru acest Sfânt Lăcaș n-au unii nici o sprijinire cădere de cele trebiuncioase încât și iar dacă vin de două seau trii ori pe an la biserică, întru care se vede fără ajutor Beserica din partea lor, noi ne aflăm cu nemulțămire. De niminile nu este la Sf. Sărbători, de le vine câte 20 parale de lume atâta este mulțamirea noastră neputându-le înainta nici un cuvânt.

Plecați ne rugăm Înalt Prea Sfinței Voastre ca să fie aduși acei călugări împreună cu acei ce s-au ridicat asupra noastră spre înfățișare: că biserica Sf. Ierarh Neculae este făcută de mahalaua Ciurchi întru care gardul besericii este stricat, pridvoriul besericii este stricat, șindrila besericii trebuie a se meremetisi și fiind încă și biserica prădată de care nici o nădejde nu avem, le avem plecați ne rugăm la mila Înalt Preasfinției Voastre.

Ștefan iconom blagoslovit, Erei Ioan sân Ștefan Neculai Giurcu

Erei Roșca sat Ciurni, Erei deacon Toma

Paraschiv dascăl la 15 oct(o)mv(rie) 183

7r-8v Casele din poporul Sfântului Nicolae

*(f.7r)*1. Vasile Maxim; 2. Toader Maxim; 3. Toader Rășcă; 4. Toader, oconașu; 5. Coste, porușnicu; 6. Gheorghe Folger; 7. crîșma besericii; 8. Fotache; 9. Ioan Mahalu; 10. Stoian Munte(a)nu; 11. Vasile, citar; 12. Gheorghe din Tomești; 13. Gligori, păscariu; 14. Elena Munte(a)nu; 15. crâșma vătafului Antohi; 16. Ioan Crețu; 17. Vasile Ciuntucu; 18. Costandin Dumbravă; 19. Ioan Tătăreanu, ca sameș; 20. Maria, văduva; 21. Costandin Borșu; 22. Apostol, nevolnic; 23. Luca, băjenar; 24. Pintilie Bogdan; 25. Gheorghe Smolitu; 26. Constandin Botezat;

27. Ioniță Beșliagă; 28. Spiridon Beșliagă; 29. Iordachi Râpă; 30. Vasile Răbiș; 31. Constandin Glavan; 32. Ivanciu, sârbu; 33. Panaite, precupețu; 34. Maria, văduva; 35. Gheorghe Șoitu

Urmează imobilele pînă la Sa(l)hana; 36. Neculai, oconașu; 37. Apostol, blănariu 38. Ioan a Veturiei; 39. Ștefan, tehlariu; 40. Costandin Neagu; 41. Catrina, văduva; 42. Catrina Bahadîrceasa; 43. Maria, prescorița; 44. Ioan, ciobotariu; 45. Safta a diaconului Iacov; 46. Ioan, cioclu; 47. Vasile, rotar; 48. Axinte, rotar; 49. Dumitru Genune; 50. Gheorghe Rotaru; 51. Lupul, fuștaș; 52. Manole Mahalu

(f.7v) 53. Maria Vede; 54. Vasile Țițibaică; 55. Maria Ghiholoaie, vădană; 56. Elena a Șipoteanului, văduvă; 57. Toader Rusu; 58. Mihalache Rusu; 59. Maria, vădană; 60. Andrie a Pentiliesei; 61. Axinte a vezeteului; 62. Vasile, vameș; 63. Toader Apostu; 64. Ioana, vădană Codroiu; 65.Tanasă Covașă; 66. Toader Rusu; 67.Gheorghe Codru; 68. Neculai Hășan; 69. Irimia Codru; 70. Moisă; 71. Maria vădu(va), hrubărița; 72. Toader, vezeteu; 73. Ștefan, panțîru; 74. Manolache din Gropi; 75. Vasile a Varvarei; 76. Gheorghe Petrache; 77. Andrii, cămeșar; 78. Vasile, ginerele lui Irimia vornic; 79. Constandin în casa lui Todiraș ciubuciu; 80. Iani grecu în casa lui Ianache Codru; 81. Niță a Păvăloaiei; 82. Costandin Grosu; 83.Rada a Stancului; 84. Neculai Trifan; 85. Manole, sârbu; 86. (lipsă); 87. Catrina Nichitoi; 88. Despa, văduva; 89. Angel sârbu; 90. Ioan, odobașa; 91. Hriste, sârbu; 92. Irina văduva; 93. Gligoraș, sacagiu; 94. Ioan a lui Panhilie; 95. Vasile, odobașa; 96. Iani Holbocanu; 97. Ivan Butuc; 98. Mihalache, săcioraru; 99. Ioan Țurcan; 100. Neculai Beșliagă

1. Zanfirachi, sârbu; 2. Ioan, rusu; 3.Ioan Brănză; 4. Ioan Tăbulcă; 5. Mihalache, sârbu; 6. Nicolae, cămeșar; 7. Nicolai Fronză; 8. Alexa Andrubceanu; 9. Vasile, citar; 10.Zaharia, dascălul; 11. Lupu, năsipar; 12. Simon, casapu; 13.Catrina, văduva; 14.Constandin Botezat; 15.Ilie, mazil; 16.Paraschiva, văduva; 17.Ion Covăsneanu; 18.Ioniță, precupeț; 19.Dumitru, ficiorul olariului; 20.Anița, văduva; 21.Gheorghe, apar; 22.Toader Sbucio; 23.Gheorghe, cojocar; 24.Toader, mocan; 25. Ioan, olariu; 26. Ioan Ungure(a)n; 27. Lupu Cerne; 28. Zaharia, bejenar; 29. Săciniță Gligori; 30. Niță Dorii; 31. Ioan Coman; 32. Trifan Nemțe(a)nu; 33. Mihalache Lăpușne(a)nu; 34. Ioan Lungu; 35. Ștefan Roșu; 36. Axinte băjenar; 37. Ilie a Mititeloai; 38. Mihaiu, abager; 39. Gheorghe Blih; 40. Gheorghe Surdu; 41. Nastasă Berihoi; 42. Ursache Berihoi; 43. Iordache Patrichi; 45. Ioana, văduva; 46. Dumitru a Ancuțăi; 47. Ioan a lui Panhilie;

48. (lipsă); 49. Gheorghe Negru; 50. Ștefan a Ifrimoai; 51. Simon Griurache; 52. Maria, văduva; 53. Ion Albu; 54. Ioan Bahadarcă; 55. Neculai, cioclu; 56. Adrie Bălăniți; 57. Ioan Buraga; 58. Costandin, doboșar; 59. Terete Pascariu, precupețu; 60. Ioan Gainaru; 61. Nastasă Turiță; 62. Petrache, olariu; 63. Ilie, pascariu; 64. Ștefan, olariu; 65. Ioniță, olariu; 66. Mateiu Prîtule(a)nu; 67. Du(mi)tru Gâle; 68. Iordache Cucu; 69. Gheorghe, păscaru: 70. Ioan Botezat; 71. Mihai Lupul; 72. State Marjine; 73. Toader, cojocar; 74. Constandin a Grecii; 75. Ștefan Luțan; 76. Andrie Buză-Dulce; 77. Vasile Zanove; 78. Mihalache Gură-Dulce; 79. Iftode, cioclu; 80.Dochița, văduva; 81.Sanda, văduva; 82.Gavril Hoșină; 83. Vasile Hoșină; 84.Manolache, teslariu; 85.Ioana, văduva; 86. Ioan Pejună; 87. Vasile Bosian; 88.Tanasi Clipa; 89. Pricope Holboceanu; 90. Petre, rusu; 91. Constandin Hilițan; 92. Cârste, ciobotar; 93. Maria, văduva; 94. Anton Carabule; 95. Dumitru Botezat; 96. Petre Bârzu; 97. Vasile Berdu; 98. Maria, văduva; 99. Pricopie, bejenar; 100. Ștefan cel Strâmb

1 Lupul Carabule; 2. Aftenia, văduva; 3.Ștefan Carabule; 4.Vasile, racariu; 5. Ioniță, arnăutu; 6. Filip; 7. Gheorghe Carabule; 8. (rupt) Surdu; 9. Gheorghe Carabule; 10. Toader, ciobotariu; 11. Manolache, arnăutu; 12. Georghe, pascariu; 13. Ioan Lungu; 14. Ioan, vornicu; 15. Luca, bocinar:215 case întru tot poporul Sfintului Nicolai

f. 9r – *Tacritul monahului Gherontie*

1833 noem(rie) 3

Diaconul Gherontie fiind la Biserica din Gligoreni din ținutul Bacăului hirotonit de răpos(a)t episcop ot Roman de 20 ani, căzînd în epilihrie și mergînd la M-tirea Neamț au zăcut cinci ani în bolniță, de acolo au venit aice la Golia și din vremea turcilor au venit aice în mijlocul nostru până acum cînd după jaloba ce-au dat Înalt Preasfințitului Stăpân, s-au tuns în călugărie de duhovnicul Mardarie.

Și la Biserica ce au făcut Ciurchenii la Ciurchi la țintirim unde – și are îngropat pe fratele său și alte neamuri voiește fie la ajutător cu meșteșugul pietrăriei la facerea celei Biserici căreia să-i fie și slujitor a să îngropa și el acolo.

Gherontie monah

Ce la alt moșneag fratele său zicînd că de la M-rea Neamț umblînd cu milogeală pe acolo s-au dus și el.

f. 9 v Nr. 529

6 n(o)emv(rie) s-au citit Stăpânului și au hotărît ca decât să dea sfaturile, erarhul aducîndu-l în cunoașterea că mai bine cest ajutor ce vor a face la zidirea b(isericii) noai cu care nu poate isprăvi și condică după îngreuarea norodului îndeobște nu-i sloboade să. l dea bisericii Sv(e)t(u)lui Ierarh N(icolae) căruia cât poporăni și către carea să-și urmeze rîvna ai întîmpina cale trebuincioase și slujitorilor ei

f. 10 r-v

Înalt Prea Sfințite Stăpâne,

Locuitorii din mahalaua Ciurchi din a IV a ceastie din cuprinsul politiei Iași prin jalba de la 10 octombrie cu sufletească plecare cer a li se dea blagoslovenie să facă o Biserică zidită de piatră la țintirimul unde sunt îngropate trupurile morților ce au rudenie de la anul 1829 în ciumă și un izvod de 49 nume fiește carele cu cît poate agăta cu bani, piatră și năsîp, însărcinîndu-se a și salahori unii la de aceea acestei Biserici cu hramul Nașterea Zvetului Ioan ci să prăznuiește la 24 iunie și a Zvetului Mucenic Trifon, cu care se alcătuiește suma în lei 1995 și 350 merji năsîp.

Iar nădejdea mai mult la case dă condica de milojenie care să dea măna aleșilor de mahalagii preotul Gheorghe ce iaste de la Biserica din satul Perju, moșia M-rii Dobrovăț și cu diaconul Gheorghe ce acum iaste monahul Gherontie carele de locul lui iaste din ținutul Bacăului și de 20 ani fiind de vărpelexie fiind și la M-rea Neamțului la bolniță vreo cinci ani precum și la M-rea Golia din Iași precum și aice la Sfânta Mitropolie de la bejenie s-ar fi tuns asemene cu blagoslovenia Înalt Prea Sfințitului de duhovnic Mardarie, acesta știind meșteșugul pietrăriei și avînd și el rudenii îngropate acolo voiește a ajuta cu meșteșugul lui și după săvîrșirea Bisericii să fie slujitor îngropat și el acolo.

Dinpotrivă iconomul Ștefan blogocestit și cu toți ai lui slujitorii Bisericii Zvetului Ierarh Nicolae de acolo din Ciurchi, prin jalba lor de la 17 tot aceiași lună octombrie arată că tot poporul acestei Biserici să încapă în numărul de 215 nume cuprizînd și pe jăleari. În tot acest număr de poporăni epitropul Bisericii Zvetului Nicolae, care osăbit ar avea trebuință de meremit la multe și nu are ajutor dar și ei s-ar fi plîns că nu avae nici un fel de ajutor, rămănănd cu totul nesfănțit de săbor mai riscieră de numărul poporănilor pe care i-ar fi invitat 2 călugări ce um, blă de întărătat poporul și aceștia sunt care s-au arătat, mai fiind un moșneag frate ce umblă cu milostenie pe acolo. Și fiind nesuferit de previghetorul orașului s-au dus. Și nici dacă în urmarea dar a stăpânilor rezoluției asupra jalbelor pre amăndouă părțile înfățișînd-ul în Dicasterie și jălarii părții și al doilea slujitorii Bisericii Zvetului Nicolae care-și cer întreținerea nomerului poporănilor, al avea deplin spre ajutorirea Bisericii și mulțumirea lor neavănd alt venit.

Mai că de când le-ar fi intrat în gînd unora din poporăni rîvnind facerea altei Biserici, nici nu ar fi avînd-o vreo îngrijire de ace biserică și fiind că precum s-au zis nădejdea jălearului razimă mai mult la condica de milostenie ce cer a li să dea să facă la locul arătat fiind ei mai mult cu cât 1995 și 350 cerști năsîp/ fiind cel mai capital ajutor cu 400 lei întâpână la înjosirea numărului de arătată nu au altă stare/ apoi fiind că și norodul îndeobște iaste strîmtorat, a mai umbla cu condica.

La înalta înțelepciune Preasfințiților s-au cerut celor dintîi ai lui împlinirea cu facerea bisericii noi și celora din urmă a slujitorilor bisericii Svetului Ierarh Nicolae spre arămirea cu toți poporănii precum au fost întru ajutorul acestei biserici și cu mulțămirea slujitorilor ei.

A Înalt Preasfinției supuși ascultători

Ilie iconom, Antonie iconom, Victor iconom, Constandin iconom

Educația religioasă,
factor de echilibru în contextul pandemiei de Covid-19

Dr. Mihai FLOROAIA

Colegiul Tehnologic „Spiru Haret" Piatra-Neamț

Fără religie nimic nu se explică, nimic se justifică. Nici lumea, nici viața. Fără religie, viața e lipsită de orice sens. Religia îi dă sens. Și-i dă sensul cel adevărat. Religia are girul divin. Acesta vine de la Dumnezeu. Sensul cel adevărat ni l-a dat Mântuitorul Iisus Hristos… .[1]

I. P. S. Antonie Plămădeală

Pandemia de SARS-CoV2, care a lovit întreaga lume, lasă amprente și asupra sistemelor de învățământ, implicit și asupra învățământului românesc, sistem aflat în implementarea unor schimbări reformiste privind curriculum-ul școlar.

Vestea suspendării cursurilor, începând cu data de 11 martie 2020, a venit pe neașteptate asupra tuturor factorilor implicați: elevi, cadre didactice, părinți, care nu erau pregătiți pentru a gestiona o astfel de situație nemaiîntâlnită. Astfel, activitățile de predare-învățare-evaluare desfășurate *face to face* au trecut în sistem on-line, aceasta reprezentând un element de noutate pentru aproape toate cadrele didactice.

Activitatea didactică reprezintă o continuă provocare, o adaptare permanentă la noile contexte. După cum ne este bine cunoscut, această activitate din școală se prelungește, atât pentru elev, cât și pentru profesor, dincolo de spațiul școlar. Calitatea actului educațional se bazează pe capacitatea cadrului didactic de a fi liantul unei comunicări eficiente cu elevii, în scopul implicării acestora în propria educație și formare profesională.

---

[1] I.P.S. Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996, p. 11.

Astfel, mai mult ca oricând, profesorul de religie este chemat să conștientizeze și să-și asume misiunea sa, a cărei

> „dimensiune duhovnicească și educațională rezultă din responsabilitatea și din rolul hotărâtor pe care îl are în transformarea profundă a personalității, în formarea deprinderilor și atitudinilor de factură duhovnicească și socio-morală ale elevilor săi... întrucât profesorul rămâne mentorul care ne ilustrează și ghidează mințile spre adevăratele valori morale, spre dreptate și adevăr”.[2]

1. Educația religioasă, parte integrantă a educației din școala românească

În contextul în care școlii îi revine nobila și dificila misiune de a face educație (educație științifică, educație tehnologică, educație artistică, morală, civică, educație pentru sănătate, educație antreprenorială, educație pentru promovarea valorilor, educație fizică etc.), trebuie să răspundă și necesităților spirituale ale tinerilor. Dacă, la majoritatea disciplinelor de învățământ, accentul cade pe transmiterea de informații, în cadrul orelor de religie este vizat aspectul formativ. Astfel, educația religioasă, indiferent de nivelul de învățământ, completează spectrul tipurilor de educație care contribuie la formarea profilului absolventului unui ciclu de învățământ. Educației religioase îi revine rolul de a-i familiariza pe tineri cu sistemul categoriilor moral-religioase și a le cultiva un comportament adecvat cu normele societății în care trăiesc: *„Un copil crescut cu religie va fi mai spiritualizat și, deci, mai serios la toate obiectele din școală, precum și în toate manifestările vieții lui…”*.[3]

Pe bună dreptate, putem afirma că educația religioasă are un scop întreit.[4] În primul rând, ne referim la scopul material care constă în mijlocirea adevărurilor de credință și de morală pe temeiul cărora omul își câștigă mântuirea. *„Învățământul religios trebuie să-l ducă pe elev la înțelegerea deplină a relației dintre religie și profesiune, religie și familie, religie și bucurie, religie și*

---

[2] Vasile Timiș, *Religia în școală. Valențe eclesiale, educaționale și sociale*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 20.

[3] Vasile Băncilă, *Inițierea religioasă a copilului*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 29.

[4] Mihai Floroaia, *Rolul metodei didactice în învățământul religios*, Editura Alfa, Piatra-Neamț, 2004, pp. 43-46.

suferință, religie și lume".[5] Pentru aceasta e necesară o foarte bună cunoaștere, din partea profesorului, a religiei creștine și a sufletelor copiilor. Pe drept cuvânt, doamna profesor Anastasia Popescu spunea că *„o lecție de religie este ca o liturghie oficiată pe o insulă într-un ocean de furtună"*.[6]

Scopul formativ al educației religioase este fundamental și constă în formarea persoanei ca subiect moral, subiect care gândește, simte și acționează în spiritul cerințelor și exigențelor moralei sociale, al idealurilor, valorilor, normelor și regulilor pe care ea le incumbă.[7] Din aceasta putem desprinde două deziderate fundamentale: formarea conștiinței morale (cu cele două componente: cognitivă și afectivă. Cea cognitivă se referă la informarea elevului despre conținutul cerințelor, valorilor, normelor și regulilor morale și se realizează prin instruirea morală. Numai cunoașterea acestor cerințe, norme și reguli nu este suficientă pentru a determina o conduită corespunzătoare, de aceea urmează să fie întregită cu elemente afective precum emoții, sentimente etc.) și formarea conduitei morale care se referă la rezultatele comportării, la faptele morale, la modul în care se manifestă elevul în relația cu semenii în societate.

În cele din urmă, vizează scopul educativ în sensul că educația religioasă trebuie să stea în slujba desăvârșirii creștine, în ajutorul omului de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Pedagogul ceh J. A. Comenius susținea că scopul educației morale îl constituie dobândirea virtuților cardinale: înțelepciunea, cumpătarea, curajul și dreptatea.[8] Sfântul Clement Alexandrinul sublinia faptul că pentru a ajunge la desăvârșire folosim din viață numai ceea ce ne este de folos, la fel cum folosim pentru hrană numai alimente bune.[9]

Educația religioasă contribuie la formarea personalității creștine, la implicarea responsabilă a omului în viața activă și în societate. Dimensionată și realizată în acord cu necesitățile psiho-emoționale specifice fiecărei vârste,

---

[5] Pr. prof. dr. Sebastian Șebu, *Treptele formale în învățământul religios*, în *Îndrumări metodologice pentru predarea religiei*, București, 1990, p. 64.

[6] Prof. Anastasia Popescu, *Cum să-i învățăm pe copii religia*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 73.

[7] Pr. Mihail Bulacu, *Pedagogia creștin-ortodoxă*, ediție fascimilară după tipăritura din anul 1935, Școala Brâncovenească Constanța, 2009, pp. 318-320 și pp. 322-325.

[8] J.A. Comenius, *Didactica magna*, traducere, note, comentariu și studiu de prof. univ. dr. Iosif Antohi, București, 1970, pp. 19-20.

[9] Mihai Floroaia, *Op. cit*., pp. 185-186.

această componentă a educației integrale are, mai întâi, o funcție informativă (respectiv, de punere la dispoziția elevilor a unui set de cunoștințe specifice, cu caracter dogmatic, liturgic, practic, de istorie și de filosofie a religiilor etc.), dar și un pronunțat caracter formativ (de interiorizare și de transpunere în fapte de viață a mesajelor religioase).

Cu ajutorul educației religioase se asigură un sens al vieții copilului/elevului, o direcție și un mod de a exista, o perspectivă ce depășește imediatul faptic. Totodată, prin educația religioasă, se urmărește realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu, ceea ce presupune, din partea omului, o manifestare a dorinței de cunoaștere prin căutarea permanentă a divinității.

Spre deosebire de celelalte discipline de învățământ, educația religioasă are în vedere cele două componente de bază ale omului: *sufletul* și *trupul*, abordând ființa umană holistic.[10]

Educația religioasă a copiilor este puternic influențată de oamenii apropiați, de interacțiunile timpurii cu părinții, de istoriile personale ale familiei și de experiențele din cadrul diferitelor instituții sociale care au un rol esențial în modelarea convingerilor noastre despre Dumnezeu și despre procesul de dezvoltare a credinței. Influența evidentă a acestor evenimente, experiențele și relațiile asupra credinței religioase au implicații asupra dezvoltării religioase în general din perspectiva educației integrale. Prin urmare, examinarea interacțiunilor dintre generații, în special în contextul relațiilor din familie și în contextul relațiilor părinte-copil, este fundamentală pentru a înțelege cum și de ce se dezvoltă credința religioasă și, în cele din urmă, modul în care are loc educația religioasă.

Educația creștină, în vederea desăvârșirii omului implică, din punct de vedere teologic, prezența harului divin. Idealul educației creștine nu are funcționalitate fără ajutorul lui Dumnezeu. Acest aspect este redat de cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos:

> „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic…Dacă rămâneți întru Mine și cuvintele Mele rămân în voi, cereți ceea ce voiți și se va da vouă" (Ioan XV, 5, 7).

[10] Mihai Floroaia, *Efectele terapeutice ale credinței și rugăciunii*, în Mihai Floroaia (coord.), *Abordarea terapeutică de la tradițional la modern*, Editura Alfa a CCD Neamț, Piatra-Neamț, 2016, pp. 10-15.

2. Ora de religie prin prisma profilului de formare al absolventului de liceu[11]

Viața religioasă nu se reduce la o singură dimensiune, ci prezintă un întreg spectru de dimensiuni ce pot fi concentrate în jurul a trei nuclee: credința (ca sistem al înțelegerii, convingerilor și motivațiilor), experiența religioasă (trăirea afectivă, sentimentele religioase și manifestarea acestora) și practica religioasă (cultul, ritualul, rânduielile, obișnuințele religioase, tradițiile locale etc.).

Rolul și importanța realizării educației religioase în școală sunt susținute cu argumente de ordin istoric, moral, cultural, psihologic, sociologic, ecumenic, teologic și pedagogic,[12] fiecare dintre acestea determinând evidențierea unității axiologice promovate de creștinism, la înțelegerea pozitivă și superioară pe care această dimensiune a educației o oferă valorii persoanei umane, prin capacitatea de a contribui la o continuă formare și regenerare a structurilor de tip afectiv, atitudinal și volitiv ale acesteia, în perioade de timp și în spații culturale diferite.

Manifestarea diversității religioase în rândul elevilor din școală include existența concretă, vizibilă a unor semne și simboluri și cea abstractă (invizibilă) a unor valori, învățături, convingeri și trăiri spirituale.

Privind cultura ca pe un set de trăsături materiale și spirituale distinctive care caracterizează societatea (literatura și artele, credința, edificiile, sistemele de valori, tradițiile, precum și modurile de viață), nu ne putem raporta la cultura și civilizația europeană fără a ține cont de rolul creștinismului în formarea și dezvoltarea acestora.

> „Cultura fără de religie este o cultură unilaterală, pseudocultură, care îngustează orizontul cunoașterii și sărăcește conținutul vieții sufletești. Trec peste omenire catastrofe tot mai mari și totuși nu ne reculegem și nu învățăm din lecțiile și experiențele ei. Căutăm un punct de echilibru și valori noi, stabile și eterne. Nu le vom găsi în afară de creștinism. Se cere revizuit fondul, sensul și scopul culturii moderne și pus de acord cu Evanghelia creștină, cu valorile religioase și morale, stabile și eterne, pe care le-a revelat Iisus Hristos. Prin

[11] Vezi Mihai Floroaia, *Educația religioasă, factor de echilibru în profilul de formare al absolventului de liceu*, în Octavian Moșin, Ioan Scheau, Dorin Opriș (ed.), *Educația din perspectiva valorilor*, Tom. XVII: Summa Theologiae, Editura Eikon, București, 2020, pp. 181-185.

[12] Prof. univ. dr. Constantin Cucoș, *Pedagogie*, ediția a III-a revăzută și adăugită, Editura Polirom, Iași, 2014, pp. 126-129.

> creștinism se unifică valorile culturale și se fortifică puterile naturale ale omului.
>
> Dar religia nu este numai un mijloc de întrepătrundere și de unificare a valorilor culturale și de consolidare și solidarizare a sufletelor. Religia ne oferă și remediul de echilibrare, ameliorare, armonizare și întărire a puterilor sufletești și trupești în lupta lor cu instinctele și cu patimile deviate.
>
> Religia creștină este temelia culturii și a caracterului moral, doctrina cea mai clară și mai sublimă despre viață și despre caracter, întemeiată pe nenumărate exemple de sfinți și de martiri. Având pe Iisus Hristos de model, Biserica și Evanghelia ca îndreptător, energia harului de ajutor și fericirea nemuritoare ca scop al vieții omului, creștinismul nu numai ameliorează, unifică și solidarizează sufletele, dar joacă și un rol important în orientarea culturii".[13]

Cu privire la gândirea religioasă, unii autori afirmă că limbajul religios implică o structură particulară a gândirii care o distinge de orice alt tip de discurs. Afirmația nu se referă doar la faptul că ideile și vocabularul religios diferă de conceptele și de termenii altor domenii de studiu, fiecare arie de interes reflectând un conținut distinct și o terminologie de specialitate, ci și la modul în care mesajul ajunge la trăsăturile sufletului (rațiune, conștiință, sentimente, liber arbitru.).

Dacă, la început, în cadrul orelor de educație religioasă desfășurate în școală, accentul cade pe instruirea religioasă, ceea ce este insuficient, religia reprezentând și adeziunea la o credință, la un set de valori, urmează apoi formarea conduitei morale și religioase, prin modelarea atitudinilor și sentimentelor.

În cadrul școlii, nu putem neglija rezultatele, în plan cultural și spiritual, pe care educația religioasă le are în conturarea profilului de formare al absolventului ciclului liceal.

Pornind de la descrierile competențelor cheie, profilul de formare al absolventului de liceu a fost derivat dintr-un document al Comisiei Europene referitor la aceste competențe pe trei niveluri de achiziție: elementar, funcțional și dezvoltat. La sfârșitul anului 2006, documentul a devenit *Recomandare a Parlamentului European și a Consiliului Uniunii Europene (Recommendation of the European Parliament and of the Council on Key competences for lifelong learning, 18 Dec. 2006, 2006/962/EC)*. Din perspectiva adecvării școlii la piața muncii,

---

[13] Pr. prof. dr. Ilarion V. Felea, *Religia și cultura în slujba binelui moral*, disponibil la adresa: https://tainacasatoriei.wordpress.com/2020/09/18/pr-prof-dr-ilarion-v-felea-religia-si-cultura-in-slujba-binelui-moral/amp/. (accesat în data de 26 septembrie 2020).

profilul de formare european este structurat pe baza a opt competențe cheie: *Comunicare în limba maternă, Comunicare în limbi străine, Competențe matematice (A) și competențe de bază în științe și tehnologii (B), Competență digitală, A învăța să înveți, Competențe sociale și civice, Spirit de inițiativă și antreprenoriat, Sensibilizare și exprimare culturală*.[14]

Competențele cheie vizează trei aspecte ale vieții sociale:[15]

– *Aspectul cultural* (împlinirea personală și dezvoltarea de-a lungul vieții): competențele cheie trebuie să dea posibilitatea oamenilor să-și urmeze obiectivele individuale în viață, conduși de interesele și aspirațiile personale, dar având dorința de a continua învățarea pe tot parcursul vieții.
– *Aspectul social* (cetățenia activă și incluziunea): competențele cheie trebuie să permită persoanelor să participe, în societate, în calitate de cetățeni activi.
– *Aspectul uman* (angajarea într-un loc de muncă): capacitatea fiecărei persoane de a obține o slujbă decentă pe piața forței de muncă.

Noua abordare permite orientarea curriculumului specific Religiei spre finalități care se concentrează pe aspecte axiologice și spre elemente de conținut ce vizează dezvoltarea atitudinilor și comportamentelor religios-morale. Totodată, este susținută pregătirea elevilor pentru înțelegerea și depășirea problemelor lumii contemporane, corelarea cunoștințelor dobândite în cadrul orelor de religie cu cele de la alte discipline de învățământ, demersul didactic fiind orientat în funcție de valorile și atitudinile vizate.

Analizând programa analitică în vigoare pentru predarea religiei la liceu, în cadrul orelor de educație religioasă, pot fi atinse și dezvoltate toate cele opt competențe cheie enumerate mai sus. Comunicarea în limba maternă se realizează la fiecare oră de curs, indiferent de tema parcursă sau de competențele specifice vizate. Ea poate fi ușor dezvoltată la orele de religie, întrucât procesul de predare-învățare-evaluare se realizează în limba română (limba maternă). Totodată, subiecte precum literatura română veche (primele

[14] https://formare.educred.ro/resurse/CRED_G_M1_suport_curs_Profil_de_formare_absolvent.pdf și https://smmate.files.wordpress.com/2020/03/cred_g_m1_suport_curs_curriculum.pdf. (accesate în data de 20 septembrie 2020).

[15] Andreea Hurezeanu, *Competențe cheie pentru secolul XXI*, în *Profesor real într-o școală virtuală*, suport de curs, Fundația Salvați copiii, București, 2020, p. 4.

manuscrise, traduceri, tipărituri), literatura religioasă, cultul creștin etc., contribuie substanțial la îmbogățirea vocabularului elevilor, la exprimarea și interpretarea conceptelor, ideilor, faptelor și opiniilor în formă orală și scrisă, precum și interacțiunea lingvistică în maniere adecvate și creative într-un registru al contextelor culturale, toate acestea determinând o mai bună comunicare în limba maternă.

Competența de comunicare în limbi străine este atinsă și se dezvoltă prin diverse proiecte educaționale implementate în parteneriat la nivel internațional, în care pot fi implicați elevii, prin prezentarea obiceiurilor și tradițiilor altor popoare legate de marile sărbători (Nașterea Domnului, Învierea Domnului etc.), intonarea unor cântece religioase și colinde în diverse limbi moderne, alcătuirea de portofolii cuprinzând modul în care se desfășoară sărbătorile anumitor popoare sau ori de câte ori profesorul face referire la anumite surse internaționale, când recomandă o bibliografie selectivă în alte limbi, și exemplele ar putea continua.

Chiar competențele matematice și tehnologice sunt dezvoltate în cadrul orelor de Religie, atunci când sunt prezentate elemente de geografie și arheologie biblică, unități de măsură utilizate în Vechiul și Noul Testament, evenimente din viața unor personalități biblice etc. Totodată, în cazul organizării unor acte caritabile în care sunt implicați elevii, a unor excursii și pelerinaje în țară sau peste hotare, li se dezvoltă elevilor atât competențele matematice, cât și cele anteprenoriale, sociale și civice.

Competențele în domeniul tehnologiei informației și comunicării (TIC) sunt mai mult decât indispensabile din momentul realizării activităților proiective și până la transmiterea și evaluarea cunoștințelor de specialitate. Dezvoltarea acestei competențe implică utilizarea calculatorului pentru a accesa, selecta, stoca, produce, prezenta, schimba informație, precum și comunicarea și participarea în diverse rețele prin intermediul internetului. În contextul actual, chiar exceptând desfășurarea cursurilor în regim on-line, aproape că nu există oră de curs la care să nu dezvoltăm această competență.

O competență ce pare mai greu de atins la toate disciplinele de studiu o constituie aceea de *a învăța să înveți*. Perseverența în cadrul învățării, organizarea propriei învățări, inclusiv managementul timpului și al informației, atât la nivel individual cât și de grup, implică și conștientizarea procesului și a nevoilor de învățare, identificarea oportunităților precum și

depășirea obstacolelor pentru a avea succes în învățare. Competența presupune achiziția și procesarea de noi cunoștințe și deprinderi precum căutarea și valorificarea sprijinului exterior pentru învățare. Tocmai acum și aici se văd competențele dobândite în școală: ce va ști și ce va putea realiza concret elevul după absolvirea unui ciclu de învățământ? Având în vedere scopul formativ (educativ) al educației religioase, consider că această disciplină contribuie substanțial la dezvoltarea acestei competențe. În același timp, ora de religie vizează reflecția critică asupra diferitelor aspecte ale învățării, din perspectiva propriei identități religioase și a atitudinii ecumenice, deschise, de acceptare a celorlalți.

Competențele sociale și civice se dezvoltă punând în aplicare mesajul învățăturii de credință expus în Pildele rostite de către Mântuitorul Iisus Hristos, prin modelele morale de urmat, conducând la participarea în viața civică pe baza cunoașterii conceptelor și a structurilor societății.

Informații referitoare la aportul Bisericii în edificarea și promovarea limbii române, în răspândirea etosului național, cunoștințe despre propria credință și despre alte credințe și convingeri, alături de cunoștințe referitoare la principalele evenimente din istoria Bisericii, noțiuni referitoare la atitudini și comportamente creștine în relația cu aproapele și în raportarea la comunitate (respectul în lumina credinței, ajutorul oferit semenilor), precum și modelele biblice de comportament și de viață (Iosif, Iacov, David, Saul, Iov, Ioan Botezătorul, ucenicii Mântuitorului, femeile mironosițe etc.), diverse modele patristice și ale martirilor pot contribui la autocunoaștere și la dezvoltarea competențelor social-civice. Astfel, elevii observă contribuția religiei la cultura și civilizația universală, respectiv la cultura națională.

Cele opt competențe vizate de profilul de formare al absolventului ciclului liceal răspund principiilor didactice în general, dar, în mod special celor trei principii didactice specifice educației religioase: triadologic, hristologic și eclesiologic.[16]

Sursa esențială a comportamentelor religioase o constituie credința. În cadrul lecțiilor de religie, profesorul trebuie să trăiască, el, în primul rând, adevărurile religioase pe care le expune.[17] Trebuie să învățăm cu toții, profesori

---

[16] Pr. prof. univ. dr. Sebastian Șebu (coord.), *Metodica predării religiei*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2017, pp. 40-44.

[17] Mihai Floroaia, *Rolul metodei didactice în învățământul religios*, ..., p. 201.

și elevi, nu doar să vorbim despre credință, ci să o trăim, să o practicăm, deoarece religia nu se limitează doar la sfera privată, iar convingerile morale și religioase stau la baza motivației și acțiunilor noastre sociale. În legătură cu acest aspect, credința are rolul de a modela moral o persoană, astfel încât să ajungă la starea desăvârșirii și să exprime asemenea Sfântului Apostol Pavel: *„Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine”* (Galateni II, 20).

Conștienți fiind de faptul că existența religioasă este impregnată de sacru, acesta fiind, înainte de toate, o experiență care se traduce printr-un sentiment ce leagă ființele și lucrurile, putem afirma că sacrul reprezintă sursa atitudinii religioase, nefiind atributul unei religii sau al alteia, ci experiența unei realități.

Finalitățile dimensiunii religioase a unei educații interculturale urmărită de școală vizează promovarea toleranței, a reciprocității și a atitudinii civice,[18] elemente fundamentale pentru societatea actuală.

3. Provocări ale învățării on-line în contextul pandemiei de Covid-19[19]

Având în vedere faptul că trăim într-o societate aflată în continuă schimbare, trebuie să acceptăm că noile tehnologii ocupă un loc important în viața de zi cu zi a fiecăruia dintre noi. Evoluția societății este din ce în ce mai alertă, marcată de necesitatea cunoașterii rapide, complete și corecte a realității înconjurătoare, pentru ca luarea deciziilor să fie făcută ferm și oportun. Aceasta duce la mărirea volumului de informații ce trebuie analizate, respectiv la necesitatea stocării și prelucrării acestora.

Generațiile actuale de elevi au acces imediat la o multitudine de informații, de conținuturi, de experiențe virtuale și resurse. Important este ca toate acestea să fie riguros selectate și verificate, astfel încât să le fie utile în adevăratul sens al termenului.

Știm cu toții că elevii de astăzi nu mai învață ca înainte și că noi, profesorii, trebuie să ne adaptăm metodele de a lucra cu ei în consecință. În acest context, este esențial să știm dacă și cum noile tehnologii pot să îmbunătățească cu adevărat educația și să optimizeze procesul didactic. Spre

[18] Mariana Momanu, *Introducere în teoria educației*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 87-88.

[19] Vezi Mihai Floroaia, *Provocări ale învățării on-line*, în Gabriela Banu (coord.), *Ipostaze ale educației în era digitală*, Editura Alfa a Casei Corpului Didactic Neamț, Piatra-Neamț, 2020, pp. 154-158.

deosebire de generațiile precedente care citeau, subliniau expresii și idei cu creionul pe carte, își luau notițe, conspectau, folosind alte tipuri de resurse, cum ar fi forma tipărită a unui material (cărți, enciclopedii, diverse colecții, anuare, ghiduri, reviste de specialitate, ziare etc.), tinerii de astăzi frecventează din ce în ce mai puțin bibliotecile, dar se „documentează” dintr-o mulțime de surse virtuale, răspândite în întreaga lume, pe care le pot accesa oricând prin intermediul internetului.

Calculatorul a devenit mai mult decât indispensabil în toate domeniile, inclusiv în educație. Acesta facilitează obținerea, prezentarea și învățarea într-o manieră atractivă, flexibilă, stimulativă a conținuturilor, trecerea de la acumularea pasivă de informații de către elevi la învățarea prin descoperire, astfel ei învățând cum să învețe, dezvoltându-și abilitățile și strategiile cognitive pe care le vor folosi și adapta în diverse alte situații.

Într-un asemenea context, mediile virtuale și tehnologiile digitale nu reprezintă o simplă adăugare în planul de învățământ, ci trebuie să fie integrate deplin în sfera educației la toate nivelurile de învățământ. Cadrele didactice trebuie să fie formate pentru a face față inovării, noilor provocări, desfășurând activități educaționale într-o manieră nouă, modernă și de actualitate care să răspundă necesităților elevilor. Accesând Internetul, pătrundem într-o bază de date gigantică, o rețea care se întinde la nivelul întregii lumi, oferind informații și servicii de toate tipurile tuturor celor interesați.

Avantajele e-learning-ului constau, printre altele, și în posibilitatea utilizatorului de a-și gestiona timpul conform propriului ritm de lucru și în flexibilitatea sistemului menită să încurajeze crearea unui stil propriu de învățare. Însă, aceste tehnici de învățare, pentru a fi eficiente, trebuie să aibă un anumit grad de interactivitate și să transpună informația pe cât mai multe suporturi media (text, sunet, imagine). Dezvoltarea explozivă a Internetului și a tehnologiilor Web creează premisele unor noi provocări informaționale și tehnologice, precum și numeroase schimbări în ceea ce privește relațiile interumane.

Profesorul poate utiliza și recomanda elevilor utilizarea bibliotecilor digitale de specialitate. După cum știm cu toții, acestea se sprijină pe trei piloni importanți: biblioteca electronică, tehnologiile de informare și comunicare, utilizatorul. Resursele informaționale ale unei biblioteci electronice integrate într-o bibliotecă digitală sunt din cele mai diverse: cataloagele informatizate

care reflectă colectivele proprii; cataloagele informatizate ale altor biblioteci; diverse colecții; full-text digitalizate; resurse și instrumente de documentare la distanță, abonamente la publicații electronice și la baze de date, acces la CDROM-uri în rețea; resurse informaționale integrate într-un sistem partajat, resurse educaționale deschise etc.

În contextul desfășurării învățământului on-line, discursul profesorului de religie trebuie să fie mult mai convingător, lecțiile mai bine pregătite și proiectate astfel încât mesajul să ajungă la sufletul elevilor, părinților și tuturor celor care, direct sau indirect, „asistă" la orele/activitățile derulate.

Formarea cadrelor didactice în utilizarea eficientă a tehnologiei informatice este absolut necesară pentru calitatea acțiunilor de integrare a noilor tehnologii în învățare. Absența unor competențe pedagogice de proiectare a activității didactice, integrând noile tehnologii ca resursă și nu ca scop în procesul de predare-învățare-evaluare va duce la un nivel superficial de valorificare a noilor tehnologii și a oportunităților oferite de aceasta.

Tehnologizarea demersului didactic conduce la o adaptare a cerințelor, dar mai ales a necesităților elevilor, la timpurile actuale, în care totul în jurul nostru este într-o continuă schimbare. De aceea, au fost propuse de către diverși furnizori de formare profesională și educație diverse programe, soft-uri educaționale și platforme, extrem de facile și interactive, indiferent cui se adresează.

4. Rolul educației religioase în contextul actual al pandemiei

Noul context generat de pandemia Covid-19 și caracterizat de nesiguranță, teamă, întrebări, în care ne-am desfășurat cu toții activitatea, trebuie orientat spre îndemnul pe care Mântuitorul nostru Iisus Hristos l-a dat Ucenicilor după Înviere:

> „Nu vă temeți… Datu-Mi-S-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin. (Matei XXVIII, 10, 18-20).

Reprezintă mesajul, chemarea, porunca Mântuitorului adresată Apostolilor de a transmite generațiilor viitoare valorile perene ale credinței. Aceleași cuvinte

ni le adresează, peste timp, și nouă, persoanelor care astăzi, într-o lume a relativismului etic și a scepticismului generalizat față de Dumnezeu, facem prezente valorile creștinismului în lume prin educație.

Fiecare cuvânt în parte ne reamintește porunca misionară a Mântuitorului. Îndemnul *Nu vă temeți…* (Matei XXVIII, 10) vine să ne încurajeze în derapajul în care omul secolelor XIX-XX, bazat pe un progres tehnologic fără Dumnezeu, se îndreaptă spre distrugerea armoniei dintre el și creație până la deteriorarea ireversibilă a mediului înconjurător, spre transgresiuni ale eticii și moralei creștine, spre războaie, exploatare și crize morale, sociale sau financiare. Biserica Creștină a mai trecut prin astfel de momente la sfârșitul Antichității și trecerea spre Epoca medievală, precum și la intrarea în Epoca Modernă, de fiecare dată reînnoindu-se pentru a aduce mesajul mântuirii omului trăitor concret în istorie.

Puterea deplină, *în cer și pe pământ* (Matei XXVIII, 18), este în mâinile lui Dumnezeu, Care L-a trimis pe Fiul Său în calitate de Învățător și ne călăuzește din veșnicie prin Pronia dumnezeiască. De aceea, și activitatea de apostolat a profesorului de religie este însuflețită de harul divin în măsura în care se lasă pătruns de lucrarea Duhului Sfânt. Educatorul creștin de astăzi, dincolo de transmiterea unor cunoștințe și de promovarea valorilor, trebuie să fie o mărturie vie a trăirii credinței, acționând în lume conform propriilor convingeri. Aceasta înseamnă a practica în mod necondiționat cele trei virtuți: credința, speranța și iubirea, a tinde spre desăvârșire, sfințenie, a deveni mai întâi de toate un discipol al Mântuitorului Iisus Hristos care preia peste timp sarcina apostolatului pentru a face apoi alți discipoli și a-i călăuzi pe Cale, prin Adevăr spre Viață.

Profesorul creștin este un om al lumii timpului său, este chemat să trăiască *în* lume și în același timp să pregătească discipolii pentru *lumea care va veni*. De aceea, un rol foarte important îl are pregătirea profesională a profesorului de religie, chemat să cunoască și să exploreze metodologiile și tehnicile predării-învățării adecvate lumii contemporane, animat fiind de un proiect educativ care vizează omul în integralitatea sa, trup și suflet, sub aspectul vieții care se desfășoară *acum* și *aici* și se desăvârșește în Împărăția lui Dumnezeu.

În toată această perioadă, intensificarea rugăciunii, consilierea, lectura cărților cu conținut duhovnicesc, vizionarea unor filme/secvențe de film cu

caracter moral-spiritual vin să întărească sufletele credincioșilor (fie ei copii/elevi sau adulți) și să depășească mai ușor anumite neajunsuri, poate chiar drame cauzate de izolare și restricții sociale.

Distinsul profesor universitar doctor Constantin Cucoș, în articolul *Rolul pastorației în situații de acalmie, anomie, pandemie. O perspectivă pedagogică*[20], evidenția diversele aspecte ce trebuie avute în vedere în contextul implicării concrete pornind de la identificarea și asistarea persoanelor aflate în situații limită (bătrâni părăsiți, persoane fără adăpost, bolnavi ne-asigurați, copii sau persoane izolate, marginalizate, vulnerabile din punct de vedere social, economic, spiritual etc.), până la intensificarea activităților filantropice prin oferirea de masă, adăpost, protecție fizică, suport igienic, medical al celor contaminați sau expuși îmbolnăvirii, respectiv a permanentizării unor servicii de informare și ajutor spiritual prin mijloace de comunicare „clasice" (telefon, email etc.), dar și prin platforme sau secvențe ale unor portaluri ale Bisericii. Trebuie să existe continuitate liturgică și sfințitoare, îndemn neîncetat la rugăciune individuală sau colectivă (respectându-se, desigur, normele de prevenire a infectării și transmiterii virului Sars-Cov-2), ca formă de întărire sufletească, optimism și nădejde, respectiv de credință biruitoare.

După cum sublinia Mihail Neamțu, în absența rugăciunii și în afara cultului, creștinismul *„riscă să se degradeze în ideologie, revelația să decadă la statutul unui «mesaj», iar viața pravoslavnică să se compromită în anacolutele unei etici resentimentare.*"[21] Nu putem neglija faptul că *Binele* și *Sacrul* formează o unitate vie în creștinism. Pe acești piloni se sprijină și misiunea profesorului de religie.

În contextul învățării on-line, elevii și profesorul au devenit parteneri reali în procesul de instruire și educație. Cu atât mai mult, orele de educație religioasă au constituit un adevărat balsam pentru multe suflete, un factor de echilibru în contextul dat. Oricât ar fi de avansată, tehnologia IT nu va înlocui niciodată profesorul care, pe lângă faptul că ajută elevii să aibă un bagaj de cunoștințe, le modelează și caracterul, altfel spus, face și educație, nu doar instruire și informare. Într-o eră a globalizării și informatizării, calculatorul este un auxiliar didactic necesar în toate etapele procesului didactic, începând cu

[20] http://www.constantincucos.ro/2020/03/rolul-pastoratiei-in-situatii-de-acalmie-anomie-pandemie-o-perspectiva-pedagogica. (accesat în data de 12 octombrie 2020).
[21] Mihail Neamțu, *Cateheza liturgică și canoanele memoriei*, în *Dilema veche*, nr. 66 din 2005.

activitățile proiective, crearea materialelor didactice și terminând cu realizarea evaluării elevilor.

Instrumentele on-line determină noi competențe necesare atât în rândul elevilor, cât și al cadrelor didactice, pe măsură ce oamenii din întreaga lume colaborează cu ajutorul tehnologiei. Profesorii au posibilitatea de a folosi instrumente de colaborare care să le permită eficientizarea activităților cu elevii și cu părinții.

Colaborarea între elevi, respectiv între elevi și profesor, va reprezenta o trecere de la clasa convențională către un mediu on-line centrat mai mult pe elev, făcându-se adesea apel la abordări/sarcini bazate pe proiecte realizabile individual sau/și în grupuri de lucru.

Când vorbim despre „generația digitală" și activități educaționale, cred că trebuie să găsim un echilibru între tendințe, motivații, preferințe și caracteristici care influențează modul de învățare și asimilare a informațiilor. Elevii generației digitale simt nevoia de interacțiune, acționează spontan și se plictisesc ușor. Ei au o viteză de reacție extraordinară, iar în momentele de plictiseală din timpul orelor de curs își creează singuri activități variate, schimbând mesaje pe rețelele de socializare.

Chiar dacă, în momentul în care discutăm despre „mediul digital", avem în vedere un mediu abstract, lipsit de concretețe, dar generator de efecte în mediul real,[22] nu putem neglija efectele acestuia asupra spiritualității.

Atât elevii (copiii), cât și profesorii (adulții) au anumite nevoi în era digitală[23] precum: nevoia de siguranță, nevoia de apartenență la comunitate, nevoia de empatie și onestitate, nevoia de odihnă, nevoia de provocare, nevoia de autonomie, nevoia de muncă, nevoia de transcedere. Satisfacerea acestor nevoi se reflectă în gradul de vitalitate și starea de bine a persoanelor implicate în mediul on-line.

Colaborarea digitală, drept o subcategorie a colaborării persoanelor, are beneficiul suplimentar al utilizării tehnologiei care oferă posibilitatea de a

---

[22] Liviu Vidican-Manci, *Propovăduirea Evangheliei în era digitală. Impactul catehezei și al predicii asupra „generației digitale" prin utilizarea noilor tehnologii ale informației și comunicării*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, pp. 11-12.

[23] Vezi Georgiana Roșculeț, *Nevoile copiilor în era digitală*, în *Profesor real într-o școală virtuală*, suport de curs, Fundația Salvați copiii, București, 2020, p. 3.

colabora cu oricine, oricând și oriunde. Ea este folosită nu numai pentru că este convenabilă, ci există studii care arată că învățarea prin colaborare cu sprijinul tehnologiei îi ajută pe elevi să-și dezvolte capacități de gândire de ordin superior, să fie mai mulțumiți și mai productivi. Deși profesorii se confruntă cu provocări legate de accesul la tehnologie și probleme de siguranță, beneficiile utilizării instrumentelor de colaborare digitală sunt numeroase.

Elevii și profesorii dispun de o mare varietate de instrumente de colaborare și comunicare în mediul on-line (platforme, rețele de socializare, blog-uri, conferințe vocale și video, wiki-uri, wikispace-uri, edublogs-uri, microblog-uri, twitter etc.). Toate acestea apar și dispar în timp. Pentru a fi în permanență la curent cu instrumentele noi apărute, se pot urmări bloguri educative care se concentrează pe tehnologie, se pot afla informații prin discuțiile de pe diverse rețele sociale, platforme educaționale, se pot urmări pe Twitter persoane cu idei novatoare etc. Pregătindu-i pe elevi să devină buni colaboratori acum, îi va ajuta pe viitor când vor trebui să gestioneze, să înțeleagă și să răspundă la cantități enorme de date generate de utilizatori în timp real. Acestora li se adaugă diverse site-uri cu filme religioase, cântări religioase, audio-book-uri, Sfânta Scriptură on-line, rugăciunea, link-uri cu învățături morale, monumente de artă religioasă/creștină, biblioteci digitale, platforme educaționale,[24] resurse educaționale deschise (RED), emisiuni spirituale, precum și rețele de socializare care transmit slujbele religioase etc.

Consider că pentru sistemul educațional nu tehnologia constituie o problemă, ci atenția și concentrarea care ar trebui îndreptate spre schimbarea în ambianța studiului personalizat și colaborativ. Utilizarea tehnologiei poate veni în sprijinul profesorului prin cunoașterea fiecărui elev în mod individual în procesul de învățare.

Toate lecțiile și activitățile multimedia interactive sunt dezvoltate pentru a sprijini procesul didactic în clasă, fiind proiectate să cuprindă conținutul științific cerut de programa analitică în vigoare, prezentat într-o formă atractivă, modernă și care epuizează complet tema abordată, oferind noi metode de învățare care îmbunătățesc performanța elevilor determinându-le interesul față de tema abordată și prin gradul de interactivitate.

[24] https://red-religie.ro/red/. (accesată în data de 3 noiembrie 2020).

În actul educațional, relația dintre cadrul didactic și elevi este esențială întrucât

> „un profesor care înțelege modul de gândire al elevului poate să remedieze greșelile de logică și să aducă cunoștințele necesare dezvoltării mentale, psihice, emoționale sau motivaționale ale elevilor."[25]

Prin intermediul orelor de religie, am cunoscut o parte din nevoile și nemulțumirile elevilor și am câștigat puțină experiență în privința înțelegerii oamenilor în general, cu ajutorul tehnicilor de ascultare activă. Acestea au creat o atmosferă de încredere între profesor și elevi construindu-se o relație de comunicare mult mai eficientă.

Astăzi, cadrul didactic este solicitat, din ce în ce mai mult, să promoveze învățarea eficientă, participativă și creativă. Nu putem neglija faptul că, la baza strategiilor didactice interactive trebuie să se regăsească câteva principii de care ar trebui să ținem cont noi, profesorii: elevii construiesc propriile înțelesuri și interpretări ale instruirii; scopurile instruirii sunt discutate, negociate și nu impuse; sunt promovate alternativele metodologice de predare-învățare-evaluare; sarcinile de învățare vor solicita informații trans-disciplinare și analize multidimensionale ale realității; integrarea unor metode complementare de evaluare.

Pentru aceasta este nevoie și de o nouă „alianță" dintre profesor și elevi. Dorind să aibă influență asupra educaților, cadrul didactic trebuie să intre într-un dialog sincer și deschis cu aceștia, să caute împreună răspunsuri la problemele, frământările și ignoranțele tinerilor de astăzi.

5. Concluzii

Sunt extrem de actuale cuvintele lui Ioan Miclea scrise în anul 1942: *„Educația laică vrea să facă pe copil cât mai asemănător cu omul; educația creștină îl vrea cât mai asemănător cu Dumnezeu"*.[26] Dacă idealul unei societăți secularizate îl reprezintă doar pregătirea indivizilor pentru profesie și integrarea în viața

[25] M. Goga, C.D. Muhuț, *Profesorul de religie eficient*, în Octavian Moșin, Ioan Scheau, Dorin Opriș (ed.), *Educația din perspectiva valorilor, Tom XIII: Summa Theologiae,* Editura Eikon, București, 2018, p. 110.

[26] Ioan Miclea, *Principii de pedagogie creștină. Metodologia religiei*, Fundațiunea literară „Mitropolit Vasile Suciu", Tipografia Seminarului, Blaj, 1942, p. 42.

socială, pentru Biserică, misiunea se centrează pe restaurarea chipului lui Dumnezeu în om. Această restaurare se referă la luminarea minții prin cunoașterea voii lui Dumnezeu, la încălzirea inimii și la determinarea voinței spre practicarea virtuților creștine.

Consider că Biserica Ortodoxă, în colaborarea ei cu școala, își poate redescoperi instituția catehumenatului, extrem de necesară în actualul context, în perfect acord cu tradiția patristică. Pentru educația religioasă și morală din școală, propunerea este importantă fiindcă școala are funcții specifice de îndeplinit.

Pandemia de Coronavirus a adus educația elevilor și implicit formarea personalului didactic în fața unei schimbări de paradigmă educațională, aceasta fiind pusă în fața unei noi provocări: cea digitală. Din 11 martie, de când s-a decis închiderea școlilor, profesorii și elevii au trebuit să se adapteze la noua realitate, cea a distanțării sociale, în care procesul educațional trebuie să continue în mediul on-line și să fie pregătit și pentru noul an școlar 2020-2021, poate și pentru următorii câțiva ani școlari.

Dacă la început am simțit cu toții oarecare nesiguranță, cauzată de insuficienta cunoaștere și formare profesională în domeniile IT și TIC, cu ajutorul profesorilor de informatică, prin participarea la unele cursuri de formare profesională/specializare desfășurate tot în regim on-line (*Profesor real într-o clasă virtuală, Profesor în on-line, Profesorul digital* etc,), unele întâlniri în mediul virtual gen webinar, ne-au îndrumat în predarea on-line.

Cu toții, cred, am avut de învățat și de la elevi. Am învățat de la elevi, ne-am documentat singuri, am luat parte la nenumărate cursuri de formare și perfecționare pentru a putea desfășura activități de predare-învățare atractive și calitative, care să îi implice pe elevi, motivându-i.

Marea provocare a reprezentat-o găsirea unor modalități, utilizarea metodelor și a acelor mijloace didactice prin care să-i ținem pe elevi aproape, să-i motivăm și să le determinăm curiozitatea pe tot parcursul lecțiilor predate. Când desfășuram orele în sala de clasă știam că tuturor li s-a oferit aceeași posibilitate de a învăța, însă în noul context nu mai deținem control chiar așa de ușor.

Dincolo de finalitățile strict cognitive, educația religioasă abordează omul ca persoană, trup și suflet, tânărul fiind văzut în perspectiva maturizării și a actualizării întregului său potențial afectiv-emoțional, relațional și

spiritual. Vizează formarea unor persoane și personalități puternice, capabile să înfrunte provocările lumii de azi ca viitori membri ai Bisericii, ca reprezentanți ai culturii europene adânc înrădăcinată în valorile creștine, viitori părinți și formatori de conștiințe capabili de duce mai departe moștenirea spirituală oferită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

6. Bibliografie

***_Biblia sau Sfânta Scriptură_, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Băncilă, Vasile, _Inițierea religioasă a copilului_, Editura Anastasia, București, 1996.

Bulacu, pr. Mihail, _Pedagogia creștin-ortodoxă_, ediție facsimilară după tipăritura din anul 1935, Școala Brâncovenească Constanța, 2009.

Comenius, J.A., _Didactica magna_, traducere, note, comentariu și studiu de prof. univ. dr. Iosif Antohi, București, 1970.

Cucoș, prof. univ. dr. Constantin, _Pedagogie_, ediția a III-a revăzută și adăugită, Editura Polirom, Iași, 2014.

Felea, pr. prof. dr. Ilarion V., _Religia și cultura în slujba binelui moral_, disponibil la adresa: https://tainacasatoriei.wordpress.com/2020/09/18/pr-prof-dr-ilarion-v-felea-religia-si-cultura-in-slujba-binelui-moral/amp/. (accesat în data de 26 septembrie 2020).

Floroaia, Mihai, _Educația religioasă, factor de echilibru în profilul de formare al absolventului de liceu_, în Octavian Moșin, Ioan Scheau, Dorin Opriș (ed.), _Educația din perspectiva valorilor_, Tom. XVII: Summa Theologiae, Editura Eikon, București, 2020, pp. 181-185.

Floroaia, Mihai, _Efectele terapeutice ale credinței și rugăciunii_, în Mihai Floroaia (coord.), _Abordarea terapeutică de la tradițional la modern_, Editura Alfa a CCD Neamț, Piatra-Neamț, 2016, pp. 10-15.

Floroaia, Mihai, _Provocări ale învățării on-line_, în Gabriela Banu (coord.), _Ipostaze ale educației în era digitală_, Editura Alfa a Casei Corpului Didactic Neamț, Piatra-Neamț, 2020, pp. 154-158.

Floroaia, Mihai, _Rolul metodei didactice în învățământul religios_, Editura Alfa, Piatra-Neamț, 2004.

Goga, M.; Muhuț, C.D., _Profesorul de religie eficient_, în Octavian Moșin, Ioan Scheau, Dorin Opriș (ed.), _Educația din perspectiva valorilor_, Tom XIII: Summa Theologiae, Editura Eikon, București, 2018, pp. 105-110.

Hurezeanu, Andreea, _Competențe cheie pentru secolul XXI_, în _Profesor real într-o școală virtuală_, suport de curs, Fundația Salvați copiii, București, 2020.

Miclea, Ioan, _Principii de pedagogie creștină. Metodologia religiei_, Fundațiunea literară „Mitropolit Vasile Suciu", Tipografia Seminarului, Blaj, 1942.

Momanu, Mariana, _Introducere în teoria educației_, Editura Polirom, Iași, 2002.

Neamțu, Mihail, _Cateheza liturgică și canoanele memoriei_, în _Dilema veche_, nr. 66 din 2005.

Plămădeală, Î.P.S. Antonie, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996.

Popescu, Anastasia, *Cum să-i învățăm pe copii religia*, Editura Anastasia, București, 1995.

Roșculeț, Georgiana, *Nevoile copiilor în era digitală*, în *Profesor real într-o școală virtuală*, suport de curs, Fundația Salvați copiii, București, 2020.

Șebu, pr. prof. dr. Sebastian, *Treptele formale în învățământul religios*, în *Îndrumări metodologice pentru predarea religiei*, București, 1990.

Șebu, pr. prof. univ. dr. Sebastian (coord.), *Metodica predării religiei*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2017.

Timiș, Vasile, *Religia în școală. Valențe eclesiale, educaționale și sociale*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004.

Vidican-Manci, Liviu, *Propovăduirea Evangheliei în era digitală. Impactul catehezei și al predicii asupra „generației digitale" prin utilizarea noilor tehnologii ale informației și comunicării*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020.

https://red-religie.ro/red/. (accesată în data de 3 noiembrie 2020).

http://www.constantincucos.ro/2020/03/rolul-pastoratiei-in-situatii-de-acalmie-anomie-pandemie-o-perspectiva-pedagogica. (accesat în data de 12 octombrie 2020).

https://formare.educred.ro/resurse/CRED_G_M1_suport_curs_Profil_de_formare_absolvent.pdf. (accesat în data de 20 septembrie 2020).

https://smmate.files.wordpress.com/2020/03/cred_g_m1_suport_curs_curriculum.pdf. (accesat în data de 20 septembrie 2020).

Viața, moartea și viața de apoi
în Cartea lui Daniel

Marius-Gheorghe TĂNASE*
Școala doctorală „Isidor Todoran"
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. Introducere

Prezentul studiu are la bază trei aspecte de ordin antropologic ce se întâlnesc în Cartea profetului Daniel: viața, moartea și viața de apoi.

În ceea ce privește viața și moartea, metodologia utilizată va fi una descriptivă. Prin acest tip de abordare vom evidenția că logica internă a Cărții lui Daniel îl prezintă pe Dumnezeu ca fiind singurul care are putere asupra vieții și asupra morții. În ceea ce privește concepția despre viața de apoi (Dan 12, 1-2), prin intermediul unui abordării exegetice, vom demonstra că profeția cu privire la învierea din morți și viața veșnică (Dan 12, 1-2) nu se aplică contemporanilor autorului Cărții lui Daniel[1], ci trimite către eshaton.

* Doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, specializarea: Vechiul Testament, coordonator: Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă. Contact: george.marius03@yahoo.com

[1] Anumiți exegeți occidentali consideră că textul din Dan 12, 1-2 se aplică evenimentelor și morților din timpul răscoalei fraților Macabei. Vezi: Ernest Lucas, *Daniel* (Ilinois: InterVarsity Press, 2002), 295; Choon-Leong Seow, *Daniel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 188; Gregory Goswell, „Resurrection in the Book of Daniel", *Restoration Quarterly* 3 (2013): 147. Trebuie spus că această abordare propusă de autorii citați mai sus nu este o noutate exegetică. Fer. Ieronim, în comentariul la Cartea profetului Daniel, citează parțial modul în care Porfirie interpreta profeția din Dan 12, 1-2. Deci, prin intermediul Fer. Ieronim am intrat în contact cu viziunea lui Porfirie. Vezi: Eusebii Hieronymi, „Commentaria in Danielem", în *PL* 25,725-26. Acest Porfirie a fost ucenicul și editorul operei lui Plotin (*Enneade*). De asemenea, a fost și ucenicul lui Origen pentru o scurtă perioadă de timp. Vezi: Cristian Bădiliță, „Despre viețile unor bărbați îndumnezeiți", în Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, trad. Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar (Iași: Polirom, 1998), 11-6.

2. Viața și moartea în cartea lui Daniel

2.1. Viața

Cartea lui Daniel transmite că viața trebuie înțeleasă în dimensiunea harică a existenței, adică în relație continuă cu Dumnezeu. În acest sens, menționăm că Daniel alături de Anania, Azaria și Misail (Dan 1, 6), deși erau robiți și exilați, au refuzat să mănânce din hrana babiloniană (Dan 1, 8-12) deoarece nu era pregătită în concordanță cu tradiția iudaică (Lev 17, 10-14; Deut 12, 23), și nu au căzut în idolatrie (Dan 3, 12)[2]. Aceste lucruri arată că Daniel și prietenii săi nu au renunțat la prescripțiile Torei – așa cum făcuseră alți iudei exilați[3], dar mai arată și faptul că aveau o puternică credință bazată pe o relație nemijlocită cu Dumnezeu (Dan 2, 17-18). Observăm la Daniel și la prietenii săi că păstrarea identității spirituale vine ca o condiție *sine qua non* pentru neștirbirea identității lor etnice și culturale[4]. De aceea, putem afirma că pentru acești tineri, viața socială era intrinsec legată de viața religioasă. Iar după cum sesizează părintele profesor Ioan Chirilă: „Daniel mărturisea prin faptele sale credința cea adevărată"[5].

---

[2] În cheie duhovnicească, aderarea la idolatrie ar fi însemnat moartea sufletească și îndepărtarea de puterea lui Dumnezeu. Vezi: Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, trad. Pr. Dumitru Fecioaru (București: IBMBOR, 2003), 35.

[3] Texte veterotestamentare ce datează din perioada exilului babilonian arată că unii evrei au renunțat la credința în Dumnezeu și la rânduielile levitice cu privire la hrană. Mai mult decât atât, se vedeau superiori față de cei care rămăseseră pioși. Iată cum descrie Cartea profetului Isaia acest fapt: „Oamenii care întărâtau fără încetare fața Mea jertfind în grădini și pe lespezile acoperișului ardeau miresme; stăteau în morminte și mâncau în crăpături de stâncă, mâncau carne de porc, ale căror vase erau pline de mâncăruri spurcate. Și care ziceau: «Dă-te înapoi, nu te apropia de mine, căci eu sunt sfânt față de tine»" (Is 65, 3). De asemenea, profetul Iezechiel, care se afla în Babilon printre exilați (Iez 1, 3), are parte de o revelație prin care Dumnezeu îi arată formalismul religios al conaționalilor săi: „Ei vin la tine, ca la o adunare de petrecere; poporul Meu se așază înaintea ta și ascultă cuvintele tale. Dar nu le împlinește; căci ei cu gura lor fac din acestea o petrecere, iar inima lor e târâtă după poftele lor" (Iez 33, 31).

[4] Daniel L. Smith-Christopher, „Prayers and Dreams: Power and Diaspora identities in the Social Setting of the Daniel Tales", în *The book of Daniel. Composition & Reception*, eds. John J. Collins și Peter W. Flint, vol. I (Leiden/Boston: Brill, 2001), 268.

[5] Drd. Pr. Ioan Chirilă, „Profețiile mesianice din cartea profetului Daniel în viziunea patristică", *Revista Teologică* 2 (1997): 120.

Cartea lui Daniel arată că rugăciunea este principala modalitate prin care omul poate simți prezența lui Dumnezeu și prin care poate comunica cu El (Dan 2, 17-18). Acest lucru se evidențiază în contextul tălmăcirii primului vis al regelui Nabucodonosor (Dan 2, 31-45)[6] de către profetul Daniel[7]. Dincolo de simbolismul visului, duhul textului pune în lumină importanța pe care rugăciunea o are în viața omului. Căci, ca o urmare a rugăciunilor, profetul Daniel primește interpretarea visului avut de rege (Dan 2, 19). Cu această ocazie, Daniel mărturisește că sursa înțelepciunii umane este Dumnezeu – Cel care oferă știință și care descoperă tainele (Dan 2, 21b-22; Dan 2, 27-28). Prin această mărturisire, Daniel arată că abilitatea de a tâlcui visul regelui este o lucrare a Duhului Sfânt și totodată exprimă supremația singurului și adevăratului Dumnezeu[8].

Învățătura despre viață, din Cartea lui Daniel, comportă și ideea egalității dintre oameni. Înaintea lui Dumnezeu regele este la fel ca robul; căci regii și conducătorii lumii sunt în aceste funcții prin voia lui Dumnezeu (Dan 2, 21; Dan 2, 37-4, 14; Dan 5, 25-28). Iar conducătorul care se mândrește va fi smerit de către Dumnezeu, așa cum s-a întâmplat cu Nabucodonosor (Dan 4,

---

[6] Mathew S. Rindge sesizează existența unei simetrii tematice în ceea ce privește narațiunea din Fac 41 – unde Iosif tâlcuiește visele lui Faraon – și narațiunea din Dan 2 – unde profetul Daniel tâlcuiește visul lui Nabucodonosor. Ambii sunt interpreți de vise, sunt pioși și au parte de un bun renume în rândul autorităților (Faraon/ Nabucodonosor). Vezi: Mathew S. Rindge, „Jewish Identity under Foreign Rule: Daniel 2 as a Refiguration of Genesis 41", *Journal of Biblical Literature* 1 (2010): 85-7.

[7] Exegeza occidentală se raportează critic la acest episod al tâlcuirii visului, fapt pentru care îl abordează din perspectiva a trei posibile surse de inspirație (grecești, mesopotamiene și persane). Prima sursă este cea *grecească*. În acest caz, „colosul" lui Daniel ilustrează o paralelă a *Mitului vârstelor omenirii* – atestat la poetul grec Hesiod. Acest mit este cel al succesiunii pe pământ a diferitelor rase umane – care prin degenerări progresive ajung la modificări profunde. Astfel, vârsta de aur (cea a zeilor) cunoaște declinul care corespunde vârstei de argint, de bronz și în cele din urmă de fier – care se caracterizează prin lipsa de fericire și armonie. Vezi: Hesiod, *Works and Days*, ed. Glenn W. Most (London: Harvard University Press, 2006), 96-103. Cea de-a doua sursă este cea *mesopotamiană*. Astfel, în *Dinastii Profetice* se regăsește același laitmotiv ca în Dan 2, 31-45. Vezi: Paul Niskanen, *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel* (London/New York: T&T Clark International, 2004), 2. Iar cea de- a treia sursă, cea *persană*, este identificată în *Copacul cu 4 brațe* (un braț de aur, altul de argint, altul de oțel și ultimul din metal amestecat) din visul lui Zarathustra. Vezi: Paul Niskanen, *The Human*, 2; Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1992), 451; John J. Collins, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984), 8.

[8] Chirilă, „Profețiile mesianice": 121.

34). Profetul Daniel arată că prin mândrie omul păcătuiește, se îndepărtează de Dumnezeu și decade din starea privilegiată în care se afla (Dan 4, 21-22). Viața, așa cum este descrisă în capitolele cărții lui Daniel, prezintă un înalt standard moral. Mila față de cei nevoiași și faptele drepte atrag iertarea păcatelor și binecuvântarea lui Dumnezeu (Dan. 4, 24)[9]. Căci Dumnezeu primește pocăința oricărui om. Un exemplu în acest sens este regele Nabucodonosor, a cărui pocăință culminează în mărturisirea de credință și slăvirea Celui Preaînalt (Dan 4, 31) [10].

2.2. *Moartea*

În ceea ce privește moartea, referințele din Cartea lui Daniel pe această temă vin în mod direct prin intermediul verbului aramaic קְטַל (qᵉtal – a omorî)[11] și prin intermediul adjectivul חֲלָלִים(*hălālîm* – uciși) – care apare o singură dată în Dan 11, 26. Iar în mod indirect, ideea de „moarte" este redată prin intermediul unor elemente de ordin stilistic, așa cum apare în Dan 3, 15.19-21.

În Dan 3, 15, prin expresia: „care dumnezeu vă va scăpa din mâna mea?" avem de-a face cu o aluzie la moarte. Construcția chiastică întâlnită în Dan 3, 15-17 scoate în evidență discrepanța existentă între puterea regelui și puterea lui Dumnezeu[12]. Autoritatea politică îi conferea regelui babilonian

---

9 În teologia Vechiului Testament, prosperitatea sau bunăstarea reprezenta semnul binecuvântării divine.

10 Din exemplul lui Nabucodonosor înțelegem că pocăința nu este doar regretul față de greșelile săvârșite, ci este o înnoire a minții – care, despătimită fiind, poate să aducă doxologie Creatorului. Iar așa cum arată Evagrie Ponticul, mintea despătimită este tronul peste care Dumnezeu se așază. O minte limpede este o minte în care Dumnezeu este prezent. Vezi: Evagrie Ponticul, „Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor", în *Filocalia* 1, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2017), 65.

11 Acest verb se întâlnește de 7 ori în cartea lui Daniel: de două ori apare în Dan 2, 13; apoi avem câte o ocurență în Dan 2, 14; 3, 22; 5, 19; 5,30; 7, 11.

12 O astfel de construcție chiastică se întâlnește și în capitolul 5 al Cărții lui Daniel – unde vedem o paralelă între puterea de „a ucide" – pe care o avea regele babilonian Belșațar – și acțiunea prin care același rege „a fost ucis". Moartea lui Belșațar a survenit în urma pângăririi vaselor pe care tatăl său le luase din Templul din Ierusalim (Dan 5, 23). Iar inscripția „mene, mene, techel ufarsin" (Dan 5, 25), ce apare pe zidul încăperii unde Belșațar dădea ospățul, reprezintă un simbol al judecății divine prin care Belșațar este înștiințat că zilele regatului său sunt numărate. Vezi: Louis F. Hartman și Alexander a di Lella, *The book of Daniel* (New York: Doubleday & Company, 1978), 189-90. Mai mult, Belșațar a murit chiar în seara aceea (Dan 5, 30), fiind înfrânt de către Darius Medul – ale cărui trupe (medo-persane) cuceriseră prin asalt cetatea Babilonului. Vezi: *Viețile Sfinților proroci*, trad. Pr. Constantin Jinga (București: Sofia, 2010), 500.

dreptul de a ucide pe cei trei tineri evrei care nu se închinaseră idolului făurit de el (Dan 3, 15). Iar nădejdea în puterea lui Dumnezeu îi izbăvește de moarte în chip suprafiresc (Dan 3, 17-26). Minunea înfăptuită de Dumnezeu cu cei trei tineri, care fuseseră aruncați în cuptor, depășește limitele sau legile naturii. Fapt pentru care regele Nabucodonosor era uimit de faptul că cei trei tineri evrei (Anania, Azaria și Misail) umblau prin mijlocul focului, deși fuseseră aruncați legați. Mai mult, uimirea regelui se intensifică atunci când vede că în foc sunt patru persoane, deși trei fuseseră aruncate (Dan 3, 24-25). Cea de-a patra persoană era cu totul neobișnuită. Frumusețea chipului său era „ca fața unuia dintre fiii zeilor" (Dan. 3, 25). Trebuie precizat că expresia aramaică „בַר־אֱלָהִין (ḇar-'ĕlāhîn / fiii zeilor)" a fost receptată diferit de-a lungul timpului. Astfel, în Talmud (tratatul Sanhedrin) se arată că expresia desemnează un înger trimis de Dumnezeu să-i salveze pe cei trei tineri[13]. Aceeași interpretare o oferă și exegeza iudeilor karaiți[14]. Iar o parte din autorii patristici[15] consideră că expresia *ḇar-'ĕlāhîn* Îl desemnează pe Mântuitorul Iisus Hristos[16].

Izbăvirea miraculoasă a tinerilor din cuptorul cu foc arată clar că puterea asupra vieții și asupra morții îi aparține în totalitate lui Dumnezeu (Dan 3, 17; Dan 5, 23b; Dan 6, 23). Fer. Teodoret, Episcopul Cirului, vede în

---

[13] „Tract Sanhedrin", în *Babylonian Talmud*, vol. VIII, trad. Michael L. Rodkinson (Boston: Talmud Society, 1918), 295-96.

[14] Yephet ibn Ali, *A commentary on the Book of Daniel*, trad. D. S. Margoliouth (Oxford: Clarendon Press, 1889), 19.

[15] Hippolytus of Rome, *Commentary on Daniel*, trad. Thomas Coffman Schmidt și Nick Nicholas (New Jersey: Gorgias Press, 2017) 76-7; Augustin, „Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John (Tractate XCI. CHAPTER XV. 24, 25)", în *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII, ed. Philip Schaff, trad. John Gibb și James Innes (Edinburgh: T & T Clark, 1873), 361.

[16] Dacă luăm în calcul că în Dan 3, 28 este folosit cuvântul מַלְאֲכֵהּ (malᵉ'ăḵēh / înger) pentru a desemna pe cel care i-a salvat pe tineri din cuptor („a trimis pe îngerul Său și a izbăvit pe servii Săi"), atunci putem considera că expresia *ḇar-'ĕlāhîn* desemnează cu adevărat un înger. Jaques Doukhan admite că în limbile semite termenul „fiul lui ..." redă într-un mod idiomatic natura a ceea ce determină. Astfel, prin fiul omului se arată natura umană (Ier. 49, 28), prin fiul vacii se exprimă natura bovinei (Num. 15, 8); iar în Dn. 3, 25, prin fiul zeilor se înțelege natura divină a celei de-a patra persoane – pe care Doukhan o interpretează ca fiind îngerul Domnului. Vezi: Jacques B. Doukhan, *Secret of Daniel. Wisdom and dreams of a Jewish prince in exile* (Hegerstown: Review and Herald Publishing, 2000), 53. Trebuie precizat că în Vechiul Testament îngerul Domnului este identificat cu Însuși Dumnezeu (Fac. 16, 10-13; 22, 15; 32, 28; Os. 12, 4). Astfel, considerăm că interpretarea patristică prin care îngerul salvator este identificat cu Mântuitorul Hristos este una pe deplin justificată.

actul izbăvirii lucrarea harului Dumnezeiesc care trece dincolo de granițele legilor naturii:

> „(...) Nabucodonosor a poruncit să fie arși îmbrăcați ca să nu piardă vremea, însă harul dumnezeiesc a iconomisit aici o altă taină: că focul a topit în chipul cel mai obișnuit lanțurile din fier cu care fuseseră încărcați, însă a crutat hainele, care atât de lesne se aprind; pe pârâtorii sfinților bărbați și pe slujitorii poruncii păgânești, care stăteau afară, i-a mistuit văpaia, însă de sfinți nu s-a putut apropia”[17].

În capitolul 6 al Cărții lui Daniel întâlnim o reiterare tematică a ideii din Dan 3. Dacă cei trei tineri sunt aruncați în cuptorul cu foc pentru refuzul de a se închina idolului făcut de Nabucodonosor (Dan 3, 22), Daniel este aruncat într-o groapă cu lei pentru că s-a rugat adevăratului Dumnezeu (Dan 6, 8-14). Rugăciunea a constituit un lucru cu adevărat important în viața profetului Daniel, de aceea nici amenințarea morții nu l-a oprit de la rugăciune. Patriarhul Calist al Constantinopolului și monahul Ignatie Xanthopol au interpretat gestul lui Daniel prin optica necesității ființiale de rugăciune pe care o are sufletul omului: „(...) sufletul, care nu se mișcă prin rugăciune este mort și nenorocit și rău mirositor. Căci trebuie să socotim lipsirea lui de rugăciune mai amară decât orice moarte, cum ne învață marele Daniil proorocul, care voia mai bine să moară decât să fie lipsit, fie și măcar pentru o clipă, de rugăciune (Dan 6, 10 și urm.)”[18]. La rândul său, Fer. Teodoret de Cir subliniază că profetul Daniel nu a încetat să fie un mărturisitor al lui Dumnezeu și un fierbinte rugător, nici atunci când contextul politic pedepsea cu moartea rugăciunile făcute „altui dumnezeu și om în afară de (...) rege” (Dan 6, 8): „(...) nu pe ascuns își făcea rugăciunile, ci la arătare, în văzul tuturor – însă nu din mândrie, ci disprețuind păgânătatea legii (...) aducea lui Dumnezeu prinosul de rugăciuni în foișor, la loc înalt, care îl făcea și mai bine văzut de toți”[19].

Profetul Daniel a atras astfel pedeapsa legii pe care o încălcase, iar regele Darius se vede silit să o aplice (Dan 6, 12-16). Dar, în antiteză cu discursul vanitos al lui Nabucodonosor (Dan 3, 15), Darius îl întărește pe Daniel prin cuvintele: „Dumnezeul tău, pe care tu îl cinstești fără încetare, Acela te va

[17] Fer. Teodoret Episcopul Kirului, *Tâlcuire la Cartea Proorocului Daniil*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas (București: Sophia, 2020), 59.

[18] Vezi: „Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol (Cap. 29)”, în *Filocalia* 8, trad. Pr. Prof. Dr. Stăniloae (București: IBMBOR, 1979), 73-4.

[19] Fer. Teodoret Episcopul Kirului, *Tâlcuire*, 121.

scăpa!" (Dan 6, 17)[20]. Un aspect interesant îl constituie tema îngerului salvator. Acesta intervine atât în cazul celor trei tineri (Dan 3, 25), cât și în cazul lui Daniel – unde „a astupat gura leilor" (Dan 6, 23). Sfântul Simeon Noul Teolog interpretează în mod alegoric izbăvirea celor trei tineri din cuptorul de foc și a lui Daniel din groapa cu lei. Arătând astfel că Domnul Hristos „îl izbăvește (*pe Daniel* -n.n.) ca dintr-o groapă cu lei, din poftele cele rele care răpesc și mănâncă sufletele oamenilor; (*iar pe cei trei tineri* – n.n.) ca dintr-un cuptor de foc din prejudecățile împătimite care îi țin în puterea lor pe toți oamenii (...), rourându-l în Duhul Sfânt și făcându-l de nears"[21]. În exegeza istorico-critică, izbăvirile miraculoase din Dan 3, 20-28 și Dan 6, 21 au fost văzute ca anticipări ale profeției despre învierea morților (Dan 12, 1-2)[22].

3. Viața de apoi în Cartea lui Daniel (Dan 12, 1-2)

A doua jumătate a Cărții lui Daniel (cap. 7-12) datează din vremea opresiunilor făcute de Antioh al IV-lea Epifan, deci din timpul revoltei Macabeilor (sec. II î. Hr, aprox. 165 î. Hr.)[23]. Această a doua parte a Cărții lui Daniel aparține genului apocaliptic[24]. Scrierile apocaliptice aduceau un răspuns cu privire la sensul suferințelor, fapt pentru care putem spune că genul apocaliptic propune o cale de cunoaștere a istoriei, deoarece îi pune înainte o finalitate și un sens[25]. Literatura apocaliptică prezintă evenimentele transcendente ale istoriei mesianice ca fiind un nou act creațional, cosmosul se prezintă transfigurat, iar omul apare prezentat într-un cadru necoruptibil. În

[20] Trebuie precizat că, în mentalul veterotestamentar, Darius Medul apare ca un binefăcător al fiilor lui Israel (vezi: 1 Ezd 6).

[21] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 1998), 4.

[22] Mitchell Loyd Chase, „Resurrection hope in Daniel 12:2. An exercise in Biblical Theology (Phd. Thesis)" (Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2013), 53, accesat la 20 Februarie, 2021, https://repository.sbts.edu/bitstream/handle/10392/4532/Chase_sbts_0207D_10159.pdf? isAllowed=y&sequence=1.

[23] Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă et al., *Introducere în Vechiul Testament* (București: Basilica, 2018), 592-93.

[24] Genul apocaliptic se naște într-un context istoric de criză, și aduce în prim plan imaginea unui timp viitor care transcende istoria. Vezi: Paula Bud, „Eshatologie și Apocalipsă în Vechiul Testament", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai: Theologia Orthodoxa* 1 (2011): 51.

[25] Eugene Boring, *Revelation* (Westminster: John Knox Pres, 2011), 43.

ceea ce privește textul de care ne ocupăm (Dan 12, 1-2) el aparține genului apocaliptic și se prezintă drept concluzie a părții finale din Cartea lui Daniel[26].

***„Și în vremea aceea se va scula Mihail, marele voievod care ocrotește pe fiii poporului tău"* (Dan 12, 1a)**

Dan 12, 1 începe prin a menționa timpul în care se vor împlini viziunile cu privire la învierea morților. Expresia ebraică וּבָעֵת (ûḇāʿēṯ), alcătuită din conjuncția וְ (we – *și*) + prepoziția בְּ (be – *în*) + articolul hotărât הַ (ha) + substantivul comun עֵת (ʿēṯ -stat absolut, nr. sg., trad. *timp*, sau articulat *timpul*), se traduce prin „și în timpul acela". Trebuie precizat că această expresie se referă la un timp limitat, sau la o limită a timpului[27]. O construcție similară a expresiei se întâlnește în Dan 11, 14 – unde desemnează *un sens eshatologic al timpului*[28]. Dacă ținem cont de logica narativă a părții finale a Cărții lui Daniel, în special de referințe temporale de factură eshatologică din Dan. 11, 35.40 și Dan 12, 4.9, atunci expresia *ûḇāʿēṯ* din Dan 12, 1 se înscrie în logica unui timp eshatologic. În această cheie eshatologică redă Michell Loyd Chase sensul expresie *ûḇāʿēṯ*, despre care spune că se referă la finalitatea istorică a timpului[29].

Implicarea Arhanghelului Mihail în derularea evenimentelor are o conotație majoră. Acest personaj, deși este amintit doar de 3 ori în Vechiul Testament (Dan 10, 13; 10, 21 și 12, 1), acționează ca un factor al dreptății divine. Despre Arhanghelul Mihail textul ne spune că „ocrotește pe fiii poporului" (Dan 12, 1). Această afirmație poate fi înțeleasă prin punerea în context cu Dan 10, 21: „nimeni nu poate să mă ajute mai bine la aceasta decât Mihail, îngerul vostru păzitor". Fer. Teodoret de Cir citește textul din Dan 12, 1 – cu privire la Arhanghelul Mihail – prin optica pasajului din Mal 3, 23-24[30]. Fapt pentru care

[26] Partea finală a Cărții lui Daniel începe în capitolul 10, și conține revelația făcută lui Daniel de către înger „pentru zilele cele din urmă" (Dan 10, 2-14). *Cf.* John J. Collins, *Daniel*, 31; Benjamin Victor Waters, „The two Eshatological perspectives of the Book of Daniel", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (2016): 93.

[27] Ludwig Koehler și Walter Baumgartner, „Art. עֵת", accesat la 01 Martie, 2021, https://dictionaries.brillonline.com/search#dictionary=halothebrew&id=AYIN.685.

[28] William Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Bases upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner* (Leiden: Brill, 2000), 287.

[29] Mitchell Loyd Chase, Resurrection, 75.

[30] Fer. Teodoret dă referința din Septuaginta (Mal. 4,5-6), unde cartea profetului Maleahi are 4 capitole. În Biblia Ebraică și în traducerea Sinodală, Cartea lui Maleahi are 3 capitole, dar

conchide că Arhanghelul Mihail, în vremea ivirii lui Antihrist, va lucra în așa fel încât îi va pregăti pe evrei să primească învățătura lui Ilie, care vestește cea de-a doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos[31]. Deci, Arhanghelul Mihail se dovedește protector al fiilor lui Israel tocmai prin grija pe care o are ca aceștia să se mântuiască, primind pe Iisus ca Mesia și aducându-i să facă parte din Biserica cea Una[32].

***„Și va fi vreme de strâmtorare cum n-a mai fost de când sunt popoarele și până în vremea de acum”* (Dan 12,1b)**

Expresia עֵת צָרָה (‘êṯ ṣārā*h*) „vreme de strâmtoare” (Dan 12, 1) trimite la opresiuni sociale, revolte, războaie, anarhie, desacralizare, etc. O parte din aceste semne erau cunoscute contemporanilor autorului Cărții lui Daniel, căci mulți dintre aceștia muriseră pentru apărarea credinței și a cultului neîntinat adus lui Dumnezeu (1 Mac 2). Dar nu putem spune că profeția din Dan 12, 1-2 se aplică *stricto sensu* contemporanilor autorului Cărții lui Daniel, deoarece „vremea de strâmtorare” încă nu se petrecuse până în momentul în care autorul scrie („n-a mai fost de când sunt popoarele și până în vremea de acum” Dan 12, 1). Mai mult, trebuie să precizăm că sintaxa acestei fraze (Dan 12, 1) plasează evenimentele indubitabil în viitor. Căci ebraicul וְהָיְתָה (w^{e}hāy^{e}ṯā*h*), alcătuit din conjuncția וְ (w^{e} – *și*) – care servește funcția de *waw consecutiv* pentru forma de *qal perfect a* verbului הָיָה (hāyā*h* – persoana a III-a, gen f., nr. sg, trad. *va fi*), are sensul de „urmează să se întâmple”, sau „va fi”[33]. Dat fiind faptul că verbul w^{e}hāy^{e}ṯā*h* plasează acțiunea descrisă în Dan. 12, 1 în viitor, acest lucru constituie încă un argument că evenimentele descrise trimit la un timp viitor și nu la situația contemporană autorului Cărții lui Daniel[34].

capitolul 3 are în componența sa și versetele capitolului 4. Astfel, textul citat de Fer. Teodoret este următorul: „Iată că Eu vă trimit pe Ilie proorocul, înainte de a veni ziua Domnului cea mare și înfricoșătoare; El va întoarce inima fiilor către părinții lor, ca să nu vin și să lovesc țara cu blestem” (Mal 3,23-24).

31 Fer. Teodoret Episcopul Kirului, Tâlcuire, 226.

32 Fer. Teodoret Episcopul Kirului, Tâlcuire, 226.

33 Holladay, *A Concise Hebrew*, 79.

34 Un alt argument că expresia „vreme de strâmtorare” nu se referă la cei din timpul revoltei conduse de frații Macabeilor este constituit de citarea pasajului din Dan 12, 1 în cheie eshatologică chiar de Mântuitorul Iisus Hristos: „Căci va fi atunci strâmtorare mare, cum n-a fost de la începutul lumii până acum și nici nu va mai fi” (Mt 24, 21; Mc 13, 19).

Fer. Ieronim critică la rândul lui asocierea profețiilor apocaliptice din Cartea lui Daniel cu evenimentele epocii Macabeilor:

> „(…) Ca un șarpe lovit, care pe punctul de a muri își înalță capul și aruncă veninul asupra celor care de asemenea vor muri. Și aceasta, zice Porfirie, s-a scris despre Antioch, care mergând în Persia, a lăsat armata lui Lisias – care era mare peste Antiohia și Fenicia, ca să lupte împotriva iudeilor și să dărâme Ierusalimul. (…) Așa de mare a fost deznădejdea, ca niciodată, și că a venit un timp cum nu a fost de când există lumea și până în acel timp. Însă schimbându-se victoria, și fiind omorâți comandanții lui Antioh și murind și Antioh în Persia, poporul Israel a fost salvat"[35].

***„Dar în vremea aceea, poporul tău va fi mântuit și anume oricine va fi găsit scris în carte"* (Dan 12, 1c)**

Trebuie spus literatura apocaliptică a Vechiului Testament are la bază profeții și texte bibice mai vechi. Un astfel de exemplu îl vedem în folosirea conceptului „cărții" în Dan 12, 1. Cartea vieții este un concept iudaic pe care îl întâlnim în Ieș 32, 32: „de vrei să le ștergi păcatul acesta, iartă-i, iar de nu, șterge-mă și pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris". Laitmotivul „cărții vieții" se păstrează și în Apocalipsa Sfântului Ioan (Apoc. 17, 8).

În interpretarea textului din Dan 12, 1c Fer. Ieronim se pronunță din nou negativ cu privire la exegeza istorică făcută de neoplatonicianul Porfirie – care considera că:

> „au fost salvați toți cei care fuseseră scriși în cartea lui Dumnezeu, adică cei care au apărat cu foarte mare vitejie Legea, și n-au fost salvați cei care au fost șterși din carte, adică cei care au distrus Legea și au fost de partea lui Antioh. (…) Să admitem că a învins Lisias, care la rândul lui a fost învins, și că au fost strâmtorați evreii, dar cum adică, n-a mai existat o astfel de vreme când Ierusalimul a fost cucerit de babilonieni, templul ruinat și tot poporul dus în robie? Așadar, după strâmtorarea lui Antihrist și după învingerea lui prin suflarea Mântuitorului, va fi salvat tot poporul care a fost scris în cartea lui Dumnezeu"[36].

Fer. Teodoret de Cir se raportează în mod alegoric la motivul „cărții" – pe care o interpretează ca fiind atotștiința lui Dumnezeu. Astfel, consideră că

---

[35] Eusebii Hieronymi, „Commentaria in Danielem", în *PL* 25, 725.

[36] Eusebii Hieronymi, „Commentaria in Danielem", în *PL* 25, 725-6.

cei „înscriși în carte” sunt: „cei vrednici de mântuire, cei ce se vor supune propovăduirii lui Ilie, pe care Dumnezeu dintru început îi preștie – că numește carte cea mai înainte știință a lui Dumnezeu”[37]. Observăm atât la Fer. Ieronim, cât și la Fer. Teodoret de Cir, că textul din Dan 12, 1*c* are implicații proiectate într-o perioadă premergătoare eshatonului.

***„Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică”* (Dan 12, 2a)**

Foarte interesant este adjectivul רַבִּים(rabîm – mulți), el este redat la forma de stat *absolut*, gen masc., nr. pl. În vederea înțelegerii cât mai corecte a acestui cuvânt, vom reda succint modul în care a fost interpretat. În Talmud nu se face nicio referire la faptul că cei care vor învia din morți sunt doar martirii revoltei conduse de frații Macabei. Astfel, în tratatul Rosh Hashana se spune că învierea vizează trei categorii de oameni:

> „cei cu totul drepți, cu totul răi și clasa medie. Cei neprihăniți sunt înscriși deodată (în cartea vieții -subl. ns.) și viața este decretată pentru ei; cei cu totul răi sunt și ei scriși dar destinați Ghenei, așa cum citim în Dan 12, 2 (...). Cea de-a treia clasă, a celor intermediari (nici cu totul drepți, dar nici în totalitate răi – subl. ns.), coboară în Ghenă, dar ei se vor ridica din nou, așa cum arata pasajul din Zah 19, 9” [38].

În exegeza istorico-critică, adjectivul *rabîm* desemnează pe cei mulți care au murit în timpul revoltei Macabeilor[39].

În exegeza patristică, Fer. Augustin și Sfântul Chiril al Ierusalimului consideră că textul se referă la cea de-a doua venire a Mântuitorului, când toți morții vor învia[40]. Pentru Fer. Teodoret de Cir, care face exegeză pe textul grecesc al Cărții lui Daniel, adjectivul πολλοὶ / mulți (echivalentul ebraicului *rabîm*) desemnează totalitatea oamenilor decedați, din toate timpurile, care vor

---

[37] Fer. Teodoret Episcopul Kirului, Tâlcuire, 226.

[38] „Tract Rosh Hashana”, în *Babylonian Talmud*, vol. IV, trad. Michael L. Rodrinson (Boston: The Talmud Society, 1918), 26.

[39] Ernest Lucas, *Daniel*, 188; Mitchell Loyd Chase, *Resurrection*, 61; Gregory Goswell, „Resurrection”: 147.

[40] Augustin, „City of God and Christian Doctrine (XXII:3)”, în *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. 10.II, ed. Philip Schaff (Edinburgh: T&T Clark, 1886) 480-1; Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, 166.

învia la judecata cea de obște[41]. Argumentația Fer. Teodoret are la bază logica paulină din Rom. 5, 15 (vezi coroborat cu Rom 5, 18) unde Sfântul Pavel folosește πολλοὶ (trad. *mulți*) pentru a desemna pe toți oamenii[42]:

> „Prin greșeala unuia cei mulți (οἱ πολλοὶ) au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți (τοὺς πολλοὺς), prin harul unui singur om, Iisus Hristos" (Rom 5, 15);
>
> „Precum prin greșeala unuia a venit osânda pentru toți oamenii (πάντας ἀνθρώπους), așa și prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii (πάντας ἀνθρώπους)" (Rom 5, 18).

Că învierea din morți se adresează tuturor oamenilor ne sugerează și referința din Dan 12, 13 („Și tu mergi spre sfârșitul tău și te odihnește și te vei scula, ca să primești moștenirea ta în vremea cea de apoi!") – care arată că învierea se adresează implicit autorului cărții lui Daniel (care nu murise în revolta fraților Macabei). Logica internă a capitolului 12 din Cartea lui Daniel demonstrează că promisiunea învierii din morți nu se adresează doar martirilor din Revolta Macabeilor, ci se adresează tuturor celor ce cred în Dumnezeu[43].

Un alt termen tehnic folosit în Dan 12, 2 este cuvântul compus מִיְּשֵׁנֵי (mîᵉšēnê). Acesta se traduce întocmai prin „din dormiri". Putem spune că ebraicul *mîᵉšēnê* a fost întotdeauna înțeles ca un eufemism al morții[44], așa apare de pildă în Ier 51, 39: „să se veselească și să doarmă (וְיָשְׁנוּ/ wᵉyāšenû) somnul de veci și să nu se mai trezească".

În ceea ce privește lăcașul celor adormiți, textul din Dan 12, 2 folosește o expresie poetică pentru a desemna mormântul, pe care-l numește „țărâna pământului" (אַדְמַת־עָפָר /'aḏᵉmaṯ-'āp̄ār)[45]. Expresia *'aḏᵉmaṯ-'āp̄ār* se regăsește în Fac 2, 7 – unde descrie materia din care Dumnezeu l-a alcătuit pe om: „luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om"; cât și în Fac. 3, 19 – unde desemnează mormântul, și indirect ideea că moartea a survenit ca o consecință a căderii protopărinților în păcat: „pământ ești și în pământ te vei

[41] Fer. Teodoret Episcopul Kirului, Tâlcuire, 227.

[42] Fer. Teodoret Episcopul Kirului, Tâlcuire, 227.

[43] Stephen Miller, *Daniel* (Nashville: B & H Publishers, 1994), 326.

[44] Laird Harris et al., eds., *Theological Wordbook of the Old Testament,* 2 volume set (Chicago: Moody Press, 1980), 414.

[45] O imagine similară apare în Cartea Iov: „unul și altul se culcă în țărână și viermii îi cotropesc" (Iov 21, 26).

întoarce". Pentru a arăta ce se întâmplă cu sufletul după moarte, Ecclesiastul arată că „pulberea (*trupul*- n.n.) se întoarce în pământ cum a fost, iar sufletul (רוּחַ/ rûaḥ) se întoarce la Dumnezeu, Care l-a dat" (Eccl 12, 7). Așadar, în urma morții, sufletul (ebr. rûaḥ) nu poate fi distrus odată cu trupul – care se întoarce în pământ și se descompune în elementele din care a fost alcătuit, ci sufletul se întoarce la izvorul vieții, adică la Dumnezeu[46].

Expresia „țărâna pământului" îi sugerează Sfântului Ioan Damaschin atât locul unde sunt îngropați cei răposați, cât și faptul că va fi o înviere a trupurilor: „Cuvintele «mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula» arată cu claritate că va fi o înviere a trupurilor. Căci nimeni nu ar putea spune în acest sens că sufletele dorm în pulberea pământului"[47].

„Se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică" **(Dan 12, 2b)**

Verbul יָקִיצוּ (yāqîṣū), la forma de *hifil imperfect*[48], pers. a III-a, gen masc., nr. pl. (trad. *se vor scula*) este cel care exprimă acțiunea învierii morților prin intermediul lui Dumnezeu. Că morții vor învia prin voia și puterea lui Dumnezeu se înțelege deplin din 2 Mac 7, 14: „Bine este a muta nădejdile cele de la oameni și a aștepta pe cele de la Dumnezeu, că noi iar vom învia prin El!". Verbul *yāqîṣū* are corespondent în Septuaginta pe *ἀναστήσονται*[49], adică același verb pe care Sfinții Evangheliști îl folosesc pentru a descrie învierea Mântuitorului (Lc 24, 7.46; In 20, 9). Traducerea verbului ebraic *yāqîṣū* prin grecescul *ἀναστήσονται* vădește mult mai ușor sensul eshatologic pe care-l comportă întreaga profeție – deoarece *ἀναστήσονται* este indicativ viitor

---

[46] Petre Semen, *Sensul vieții și al suferinței. Comentariu la Ecclesiast și Iov* (Iași: Doxologia, 2010), 81-2.

[47] Sancti Joannis Damasceni, „Fidei Orthodoxae (Lib. IV:100)", în *PG* 94, 302.

[48] Lexicul folosit în Dan 12, 2 pentru a desemna învierea morților este comun cu cel folosit în Is 26, 19. Trebuie precizat totuși că în textul Masoretic al Cărții lui Isaia (26, 19) este folosită forma de *hifil* la imperativ (ridicați-vă / treziți-vă!), iar la Daniel (12, 2) este folosită forma de *hifil* la imperfect: „se vor trezi". Forma utilizată în textul Masoretic al Cărții lui Daniel (12, 2) este atestată și în sulul Cărții lui Isaia găsit la Qumran (1QIsa[a]). Vezi: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. 1: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, ed. Millar Burrows (New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950), graf. 21.

[49] Dan 12, 2 („*καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται...*"), în *Septuaginta*, eds. Alfred Rahlfs și Robert Hanhart (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellscaft, 2006).

mediu (pers. a III-a, nr. pl., trad. *să învieze*), deci plasează acțiunea în viitor; iar apoi apare condiționat de *εἰς ζωὴν αἰώνιον* / *întru viață veșnică* (Dan12, 2). Așadar, învierea din morți caracterizează debutul veșniciei.

În cele din urmă, versetul din Dan 12, 2b: „unii (אֵלֶּה /'êle*h*) la viață veșnică, iar alții (וְאֵלֶּה/w^e'êle*h*) spre ocară și rușine veșnică", ne pune înainte două pronume demonstrative: „'êle*h* (trad. *aceștia*)" respectiv „w^e'êle*h* (trad. *și aceștia*)". După cum sesizează Fer. Teodoret de Cir, cele două pronume desemnează două grupuri ce vor fi constituite în urma Judecății ce va fi făcută după înviere[50]. Fapt pentru care ocara (חֲרָפוֹת / ḥărāp̄ôṯ) și osânda veșnică (לְדִרְאוֹן עוֹלָם / l^eḏir^e'ôn ʻôlām) caracterizează un grup; iar la polul opus se află celălalt grup, pe care-l caracterizează fericirea edenică de care se bucură oamenii înțelepți (הַמַּשְׂכִּלִים / hamaśkilîm – Dan 12, 3) care au parte de viață veșnică (לְחַיֵּי עוֹלָם / l^eḥayê ʻôlām). După cum putem observa, veșnicia este caracteristică tuturor oamenilor. Dar modul în care vor petrece veșnic diferă de la unii la alții, fiecare luând răsplata în conformitate cu propriile fapte. Spiritualitatea ortodoxă arată că faptele fiecăruia dintre noi ne introduc încă din timpul acestei vieți în realitatea preeshatologică a Judecății lui Dumnezeu. Credinciosul împărtășindu-se încă din această viața de bunătățile cele veșnice ale lui Dumnezeu. Iată ce spune Sfântul Grigorie Sinaitul în acest sens:

> „deprinderile patimilor sunt arvunele chinului, precum lucrările virtuților sunt ale Împărăției. (...) răsplătirile sunt pe potriva faptelor (...). Căci dreptatea dumnezeiască le dăruiește unora viața veșnică, iar altora osânda veșnică. Dar și unii și alții, străbătând veacul de aici, bine sau rău, vor primi răsplata după faptele lor (...). Precum pârga chinurilor veșnice e ascunsă în sufletele păcătoșilor, așa și arvunile bunătăților lucrează prin Duhul și se dăruiesc în inimile drepților."[51].

4. Concluzii

Viața, așa cum o prezintă cartea profetului Daniel, reprezintă pregătirea pentru veșnicie. Cartea lui Daniel nu oferă foarte multe detalii cu privire la moarte. Observăm că expresiile pe această temă sunt relativ puține, dar nu

[50] Fer. Teodoret Episcopul Kirului, Tâlcuire, 227.

[51] Sfântul Grigorie Sinaitul, „Capete în acrostih (35-38)", în *Filocalia* 7, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae (București: IBMBOR, 1977), 102.

lipsite de importanță și încărcătură teologică. Ideea centrală este aceea că Dumnezeu este singurul care are cu adevărat putere atât asupra vieții, cât și asupra morții. În ceea ce privește tema vieții de veci, putem conchide că Dan 12, 1-2 este un text care vorbește foarte clar despre învierea obștească (a întregii umanități) și despre Judecata Universală – în urma căreia unii vor primi binecuvântare, iar alții osândă. Astfel, contribuția lui Daniel la teologia biblică veterotestamentară este extrem de importantă pe segmentul eshatologic. Iar temele teologice promovate de Dan 12, 1-2 vor fi parte integrată a discursului eshatologic din Noul Testament (vezi de exemplu: Mt 24, 21; 25, 34-46; Mc 13, 19).

5. Bibliografie

Bibliografie biblică:
Ediții ale Sfintei Scripturi:

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte †DANIEL – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București: Editura IBMBOR, 2008.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, eds. K. Elliger, W. Rudolph and Adrian Schenker, Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 2014.

Septuaginta, eds. Alfred Rahlfs și Robert Hanhart, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellscaft, 2006.

The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. 1: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, ed. Millar Burrows, New Haven: American Schools of Oriental Research, 1950.

Dicționare și lexicoane, și manuale biblice:

Chirilă, Pr. Prof. Dr. Ioan et al., *Introducere în Vechiul Testament*, București: Basilica, 2018.

Harris, Laird et al., eds.. *Theological Wordbook of the Old Testament,* 2 volume set, Chicago: Moody Press, 1980.

Holladay, William. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Bases upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Leiden: Brill, 2000.

Bibliografie patristică:

Augustin. „Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John", în *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII, ed. Philip Schaff, trad. John Gibb și James Innes, Edinburgh: T & T Clark, 1873.

Augustin, „City of God and Christian Doctrine", în *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. 10.II, ed. Philip Schaff, Edinburgh: T&T Clark, 1886.

Calist și Ignatie Xanthopol. „Cele 100 de capete", în *Filocalia* 8, trad. Pr. Prof. Dr. Stăniloae, București: IBMBOR, 1979.

Eusebii Hieronymi. „Commentaria in Danielem”, în *PL* 25,725-26.
Evagrie Ponticul. „Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor”, în *Filocalia* 1, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București: Humanitas, 2017.
Fer. Teodoret Episcopul Kirului, *Tâlcuire la Cartea Proorocului Daniil*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, București: Sophia, 2020.
Hippolytus of Rome. *Commentary on Daniel*, trad. Thomas Coffman Schmidt și Nick Nicholas, New Jersey: Gorgias Press, 2017.
Sancti Joannis Damasceni, „Fidei Orthodoxae”, în *PG* 94, 302.
Sfântul Chiril al Ierusalimului. *Cateheze*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, București: IBMBOR, 2003.
Sfântul Grigorie Sinaitul, „Capete în acrostih”, în *Filocalia* 7, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București: IBMBOR, 1977.
Sfântul Simeon Noul Teolog. *Discursuri teologice și etice*, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu: Deisis, 1998.
Viețile Sfinților proroci, trad. Pr. Constantin Jinga, București: Sofia, 2010.

Bibliografie iudaică:
Babylonian Talmud, vol. IV, trad. Michael L. Rodkinson, Boston: The Talmud Society, 1918.
Babylonian Talmud, vol. VIII, trad. Michael L. Rodkinson, Boston: Talmud Society, 1918.
Yephet, ibn Ali. *A commentary on the Book of Daniel*, trad. D. S. Margoliouth, Oxford: Clarendon Press, 1889.

Bibliografie generală:
Boring, Eugene. *Revelation*, Westminster: John Knox Pres, 2011.
Collins, John J.. *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984.
Doukhan, Jacques B.. *Secret of Daniel. Wisdom and dreams of a Jewish prince in exile*, Hegerstown: Review and Herald Publishing, 2000.
Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon, 1992.
Hartman Louis F. și Lella, Alexander a di. *The book of Daniel*, New York: Doubleday & Company, 1978.
Hesiod. *Works and Days*, ed. Glenn W. Most, London: Harvard University Press, 2006.
Lucas, Ernest. *Daniel*, Ilinois: InterVarsity Press, 2002.
Miller, Stephen, *Daniel*, Nashville: B & H Publishers, 1994.
Niskanen, Paul. *The Human and the Divine in History. Herodotus and the Book of Daniel*, London/New York: T&T Clark International, 2004.
Semen, Petre. *Sensul vieții și al suferinței. Comentariu la Ecclesiast și Iov*, Iași: Doxologia, 2010.
Seow, Choon-Leong. *Daniel*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

Studii și articole:

Bădiliță, Cristian. „Despre viețile unor bărbați îndumnezeiți", în Porphyrios. *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, trad. Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar, Iași: Polirom, 1998: 7-30.

Bud, Paula. „Eshatologie și Apocalipsă în Vechiul Testament", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai: Theologia Orthodoxa* 1 (2011): 47-54.

Chirilă, Drd. Pr. Ioan, „Profețiile mesianice din cartea profetului Daniel în viziunea patristică", *Revista Teologică* 2 (1997): 119-131.

Goswell, Gregory. „Resurrection in the Book of Daniel", *Restoration Quarterly* 3 (2013): 139-52.

Rindge, Mathew S., „Jewish Identity under Foreign Rule: Daniel 2 as a Refiguration of Genesis 41", *Journal of Biblical Literature* 1 (2010): 85-104.

Smith-Christopher, Daniel L.. „Prayers and Dreams: Power and Diaspora identities in the Social Setting of the Daniel Tales", în *The book of Daniel. Composition & Reception*, eds. John J. Collins și Peter W. Flint, vol. I, Leiden/Boston: Brill, 2001: 266-292.

Waters, Benjamin Victor. „The two Eshatological perspectives of the Book of Daniel", în *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (2016): 91-111.

Resurse Web:

Chase, Mitchell Loyd. „Resurrection hope in Daniel 12:2. An exercise in Biblical Theology (Phd. Thesis)" (Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2013), accesat la 20 Februarie, 2021, https://repository.sbts.edu/bitstream/handle/10392/4532/ Chase_sbts_0207D_10159.pdf?isAllowed=y&sequence=1.

Koehler, Ludwig și Baumgartner, Walter, „Art. עֵת", accesat la 01 Martie, 2021, https://dictionaries.brillonline.com/search#dictionary=halothebrew&id=AYIN.685.

Comunicarea dintre părinți și copii: demersuri educaționale creștine în timpul pandemiei

Mihaela BRÂNZĂ
Școala doctorală „Isidor Todoran"
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Botezul este prima „socializare" a copilului[1]. În apa sfântă a cristelniței, copilul se întâlnește cu Mântuitorul Iisus Hristos. Inefabil, copilașul este îmbrăcat în El (*Gal.* 3, 27) și este pregătit acum să învețe „să împărtășească durerile străine" (Icosul al nouălea, *Acatistul Sfântului Duh*). Comunicarea cu părinții începe în perioada intrauterină, când copilul are deja capacități de învățare. El recunoaște vocile părinților imediat după naștere[2]. Relația mamei cu copilul aflat în placentă îi influențează dezvoltarea, pentru că stările ei se transmit pruncului. Psihologul Rudolph Schaffer afirmă că viața prenatală este extrem de relevantă pentru înțelegerea rezultatelor vârstei adulte[3]. Bebelușul folosește după venirea pe lume capacități observaționale excepționale, care duc la transformări mentale majore. Ele permit organizarea sentimentului de sine, dar și de celălalt[4]. Așa se explică de ce, la nivelul cortexului cerebral, prima zonă care se dezvoltă este cea occipitală de care este legat văzul, iar apoi cortexul prefrontal care controlează atenția[5]. Femeile însărcinate trebuie să fie înconjurate cu mult calm iubitor în această perioadă, pentru că pandemia

---

[1] "Socializarea este un termen-umbrelă care cuprinde toate acele procese prin intermediul cărora copiii sunt ajutați să dobândească paternurile de acțiune și valorile necesare pentru a trăi în societatea căreia îi aparțin" (H. Rudolf Schaffer, *Introducere în psihologia copilului,* trad. Thea Ionescu (ASCR: Cluj-Napoca, 2007), 348).

[2] Tinca Crețu, *Psihologia vârstelor* (Polirom: Iași, 2016), 91.

[3] Crețu, *Psihologia vârstelor*, 57-58.

[4] Daniel N. Stern, *Lumea interpersonală a copilului O perspectivă bazată pe psihanaliză și psihologia dezvoltării*, trad. Vlad Vedeanu (Trei: București, 2019), 100.

[5] Crețu, *Psihologia vârstelor*, 85.

provoacă teamă prin incertitudinea care o însoțește. Copilul va simți cu siguranță preocuparea apropiaților pentru mămica care îl poartă în burtică.

Psihologia copilului indică climatul liniștit și obiectivele pe termen lung ca fiind esențiale pentru o familie. Atenția voluntară este bine să fie unul din aceste obiective, deoarece formarea ei începe intrauterin. Această descoperire a cercetătorilor are corespondent în paginile *Vechiului Testament*, unde proorocul David dă mărturie în acest sens: „Întru Tine m-am întărit din pântece; din pântecele maicii mele Tu ești acoperitorul meu; întru Tine este lauda mea pururea" (*Ps.* 70, 7). Părinții credincioși consideră evlavia un obiectiv educațional prenatal împlinit prin cultivarea rugăciunii pentru care este necesară atenția voluntară. Fătul este pregătit pentru viața în Hristos. Botezul copilului înseamnă pentru Biserică prilejul de a reafirma deopotrivă rolul maternității și al paternității în viața lui. Tatăl credincios resimte sfințirea propriei vieți ca o responsabilitate față de Dumnezeu, având directă legătură cu vlăstarele lui: „Dumnezeu mi-a indicat cu precizie orizontul responsabilității mele, sunt purtător al valorilor Lui, sunt dascălul acestor valori pentru copiii mei"[6]. El contribuie la fel de mult ca și mama la evlavia familiei. Inima blândă și smerită a tatălui imprimă gingășie căsniciei. Asemenea lui, soția credincioasă ocrotește dragostea familiei care devine o promisiune împlinită a Duhului Sfânt, Cel Care Se dăruiește spre sfințirea tuturor. Virusul pandemic reamintește părinților rolul locașului de cult. Plecarea genunchilor în ambianța bisericii poate redobândi credința pierdută[7]. Pandemia cheamă la redescoperirea iubirii pentru Hristos ce stă ascunsă în inimile părinților. Ea are nevoie de comunitatea parohială pentru a ieși cu totul la iveală.

Psihologia vârstelor împarte în stadii viața omului. Oricare ar fi delimitarea, Biserica oferă lumii pe Mântuitorul Iisus Hristos ca „pildă pentru toate vârstele"[8]. Din *Învățătura celor doisprezece Apostoli* sau *Didahia* aflăm că, atunci când cineva se pregătea pentru Botez, prin care devenea mădular al Trupului Fiului lui Dumnezeu întrupat, se impunea o perioadă de post pentru

[6] Andrei Lorgus, *Darul tatălui. Carte despre paternitate*, trad. Guțu Diana (Egumenița: Galați, 2017), 33.

[7] Gleb Kaleda, *Biserica din casă*, trad. Lucia Ciornea (Sophia: București, 2006; Cartea Ortodoxă: Alexandria, 2006), 71.

[8] Nicolae Velimirovici, *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi*, vol. 1, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas (Sophia: București, 2008), 197.

întreaga comunitate bisericească[9]. Dacă solemnitatea Botezului solicita tuturor zile de post, se înțelege ușor că nu numai săvârșirea Tainei pretindea tăcerea înfrânării poftelor, ci și extinderea darurilor ei la nivelul întregii existențe. Pentru legătura dintre copii și părinți aceasta înseamnă că postul este de trebuință adulților pentru a nu greși în încercările lor formative. Respectul pentru copil se vădește din modul în care adulții vor înțelege să dezvolte dialogul cu acesta[10]. Sfaturile oferite celor mici trebuie să fie incluse într-un proces de construire a respectului reciproc. Părinții creștini se roagă să primească înțelepciune de la Dumnezeu (*Iac*. 1, 5). Dialogul reușit nu este de la sine înțeles între părinți și copii. El implică stăruința ascetică a adulților în a cere implicarea permanentă a lui Dumnezeu. Rugăciunea înlătură ideea că nu există suficient timp pentru toate lucrurile importante. Psihologii afirmă că răgazul pentru propriul copil se obține prin înlăturarea gândului că nu este destul timp și prin aprecierea tăcerii și a relaxării[11]. Părintele Constantin Necula de la Sibiu recomanda părinților să ia aminte la ei înșiși și să lase prostiile, să nu stea deoparte ci să-și îmbrățișeze copiii și neapărat să-i sărute pe frunte. În acest ultim gest se reflectă adâncimea iubirii părintești creștine: „Fruntea copilului e sfântă, e iconografia vieții tale ca om"[12].

Orice moment este potrivit pentru evaluarea comunicării părintești. Chiar și la marea bătrânețe[13]. Psihologii recomandă în acest sens întocmirea unor liste de tip *Decalog* cu aspectele importante din viața familiei. Urmând poruncii dumnezeiești *Să iubești pe Domnul Dumnezeu din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta*, adulții se pot întreba dacă mersul la biserică duminica este un moment la care nimeni nu ar renunța. Pentru porunca *Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți*, întrebarea potrivită este dacă fapta bună se află în gândurile copiilor. O adevărată piatră de încercare o constituie *Cinstește pe tatăl și pe mama ta*. Părinții se pot gândi dacă petrec alături de odraslele lor clipe care să construiască respectul reciproc. O listă completă merită să fie întocmită în fiecare familie.

---

9 Constantin Voicu, *Botezul în tradiția patristică* (Agnos: Sibiu, 2011), 49.

10 Vasile Thermos, *Sfaturi pentru o creștere sănătoasă a copiilor*, trad. Șerban Tica (Cartea Ortodoxă: Alexandria, 2009; Sophia: București, 2009), 31-32.

11 Lucy Jo Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie Noile dispozitive digitale și riscurile utilizării lor excesive,* trad. Miruna Andriescu (Polirom: Iași, 2015), 102.

12 Constantin Necula, *Vindecările lui Hristos și vindecarea noastră* (Agnos: Sibiu, 2017), 63.

13 "Marea bătrânețe" este considerată de psihologia vârstelor perioada care începe după împlinirea a 90 de ani.

Academia Americană de Pediatrie face adesea recomandări la care se ia aminte. Una dintre ele se referă la lectură. Părinții sunt îndemnați să citească copiilor de la naștere. Cuvântul cadențat, de poveste orientează atenția și dezvoltă ariile corticale. Cercetările arată că pentru dezvoltarea psihică a bebelușului de cea mai mare importanță sunt schimbările care au loc la nivelul sistemului nervos[14]. Specialiștii în științe cognitive, precum Maryanne Wolf (profesor la UCLA din SUA), spun că nu dispunem la nivelul creierului de o zonă destinată lecturii. Atunci când copiii depun efort de a citi texte tot mai dificile, ei își reorganizează la nivel cerebral zone asociate cu vederea, limbajul și cogniția[15]. Însă aceste zone, insistă Maryanne Wolf, nu se cer de la sine dezvoltate. Adică putem trăi și fără ele. Povestea de seară este un moment de destindere pe care nici mama și nici tata nu trebuie să-l piardă. Iar pentru că studiul limbilor străine începe la grădiniță, ele pot fi folosite pentru explicarea poveștilor: „Adevăratul *teacher* din povestea aceasta este calul"[16]. În liniștea serii, părinții creștini îi pot vorbi copilului despre Dumnezeu, „Cel ce numără mulțimea stelelor și dă tuturor numele lor" (*Ps.* 146, 4). Împreună pot sta în rugăciune înaintea Domnului[17]. Este alt moment de destindere esențial pentru familie. Părintele îi arată copilului că sfârșitul zilei este prilej de împărtășire de prezența dragă a celuilalt, dar și de răspuns la privirea lui Dumnezeu Care vrea să-l vadă pe cel care Îl caută pe El: „Domnul din cer a privit peste fiii oamenilor, să vadă de este cel ce înțelege sau cel ce caută pe Dumnezeu" (*Ps.* 13, 2). Părinții credincioși deschid astfel inima copilului spre cele sfinte. Copilul află de la mama sau tata că a căuta pe Dumnezeu înseamnă a te purta asemenea Lui. Domnul dorește să vadă pe „cel ce face bunătate" (*Ps.* 13, 3). Părinții au datoria să construiască ocazii prin care să insufle copiilor compasiunea. Ceea ce se întâmplă la nivel mondial de peste un an a impus nevoia zilnică de rugăciune pentru cei care s-au îmbolnăvit sau au murit. Copiii participă prin rugăciunea lor curată la efortul tuturor creștinilor de a atrage mila lui Dumnezeu asupra umanității întregi. Ei află, astfel, că cererea lor sfântă este o formă de a face bine și de a-și arăta bunătatea.

---

14 Crețu, *Psihologia vârstelor*, 83.

15 Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie*, 111-112.

16 Constantin Necula, *Pedagogia poveștii A fost odată, când poveștile nu aveau televizor...* (Agnos: Sibiu, 2016), 102.

17 Thermos, *Sfaturi pentru o creștere sănătoasă a copiilor*, 19.

Copiii se roagă îndemnați de părinți sau bunici. Rugăciunea cere atenție voluntară, adică efort orientat intenționat către ceva. Mersul la biserică pretinde ascultarea concentrată a slujbelor, crescând capacitatea de atenție voluntară. Privitul la televizor implică mai degrabă atenția de tip involuntar, adică o atenție care este captată. Cele două tipuri de atenție creează însă obiceiuri și circuite cerebrale diferite[18]. Creierul în formare al copiilor absoarbe obiceiuri și le imprimă atât de adânc, încât influențează deciziile luate la maturitate. Într-o familie în care părinții cultivă dragostea pentru Dumnezeu, curiozitatea celor mici este alimentată cu gesturi și înțelegeri din realitatea cerească[19]. Jean Piaget definea *operația* drept o acțiune interiorizată prin care persoana gestionează informația din mediu după cum dorește[20]. Acțiunile copiilor prin care aceștia copiază credința adulților au nevoie de atenție voluntară. Minutele acordate televizorului sau navigării pe Internet se interpun în acest proces. Cum? Copiii se retrag din relațiile de familie într-un alt mod de a trăi viața[21]. De aceea, una din sarcinile de dezvoltare ce revin părinților este antrenarea copiilor în activități care dezvoltă atenția voluntară. Psihologii îi cunosc importanța: „Intensitatea atenției voluntare a copilului îi determină succesul viitor. Are nevoie de ea chiar acum, pentru a controla modul în care utilizează tehnologia"[22]. Dispozitivele digitale redimensionează timpul familiei după bunul plac. Reorientează atenția către ceea ce ele transmit și o mențin captivă adeseori până la punctul în care specialiștii pun diagnosticul de dependență. Există studii care arată că rețelele sociale precum *Facebook* nu sunt o sursă de prietenii adevărate, generatoare de fericire, ci dimpotrivă. Copiii care le acordă mult timp se însingurează și devin nefericiți[23].

Relațiile dintr-o familie pot prospera în condițiile unei comunicări adecvate. Tehnologia digitală captează atenția și o risipește. Dăruiește cu timp și fără timp o stimulare senzorială la care adulții rezistă cu greu. Soluția stă în

---

[18] Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie*, 10.

[19] Elissa Bjeletich și Caleb Shoemaker, *Modele pentru biserica de acasă. Cum să-ți clădești o familie ortodoxă*, trad. Ioan-Lucian Radu, Stela-Anca Radu (Doxologia: Iași, 2020), 15.

[20] Schaffer, *Introducere în psihologia copilului*, 174.

[21] Ecaterina Burmistrova și Mihail Burmistrov, *Matematica vieții de familie. Două viziuni asupra căsniciei fericite*, trad. Adrian Tănăsescu-Vlas (Sophia: București, 2020), 123.

[22] Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie*, 10.

[23] Manfred Spitzer, *Demența digital. Cum tulbură mintea noile tehnologii*, trad. Dana Verescu (Humanitas: București, 2020), 100-102.

a învăța să pui limite. Conștientizarea timpului irosit în fața ecranelor se realizează prin formularea unei întrebări: *Ce anume nu fac acum?*[24]. Răspunsul la această interogație dezvăluie multitudinea de activități cărora li s-a închis mai mult sau mai puțin, temporar sau pe termen lung ușa atenției voluntare. Pentru părinții credincioși, pandemia este prilej de a le arăta copiilor de ce oamenii simt nevoia de a-L avea pe Dumnezeu în viața lor[25]. Această nevoie este în adâncul inimii, unde Stăpânul tuturor a sădit setea de iubire pe care doar El poate să o domolească[26]. Pandemia oferă o șansă familiilor de a-L aduce pe Dumnezeu în centrul vieții lor, pentru că ridică întrebări cu privire la ce fel de iubire purtăm în noi. Puterea de a iubi se formează în primii ani de viață și poate fi deformată de ceea ce se interpune între copii și părinți. Prezența lui Dumnezeu între părinți și copii și între soț și soție dă valoare vieții împreună. Orice altceva, precum consumul peste măsură de conținut digital, dă sentimentul că viața este furată. Această conștientizare prin care înțelegem ce pierdem prin disiparea atenției este numită în psihologie „metacogniție". Ea presupune alocarea conștientă de timp pentru a reflecta asupra modului în care gândim într-un anumit moment[27]. Părinții trebuie să o folosească când își văd copiii absorbiți de lumea dispozitivelor digitale: *Ce anume nu face copilul meu acum?*. Acest efort le descoperă în ce fel dăunează televizorul, telefonul și calculatorul unei zile obișnuite din existența copiilor. Pandemia creează un loc pentru rugăciune în familii. Părinții o pot introduce acum, diminuând timpul în fața ecranelor, ca o constantă în viața lor[28]. Fiind un prilej în care adulții se pot gândi la momentele în care au simțit ajutorul lui Dumnezeu, se poate naște dorința puternică de a simți din nou dragostea Lui[29].

Forma de atenție care i se cultivă copilului de foarte mic va avea un cuvânt de spus mai târziu în dezvoltarea lui. Relația afectivă dintre mamă și copil este esențială, pentru că prin ea îndeosebi cel mic își exersează capacitatea extraordinară de a copia[30]. Ce face însă mediul digital cu atenția copilului? O

---

[24] Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie,* 25.

[25] Maxim (Iuliu-Marius) Morariu, *Gânduri de pandemie* (Renașterea: Cluj-Napoca, 2020), 27.

[26] Zaharia Zaharou, *Pecetea prezenței lui Hristos în inima omului*, trad. Monahia Tecla, Monahia Porfiria (Basilica: București, 2020), 10.

[27] Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie,* 25-26.

[28] Bjeletich și Shoemaker, *Modele pentru biserica de acasă,* 11.

[29] Visarion Alexa, *Ortodoxia, antidot al sufletului întristat* (Doxologia: Iași, 2020), 175.

[30] Crețu, *Psihologia vârstelor*, 100.

captează de o manieră intențională. Aceasta înseamnă că tot ce se vinde pe piața de profil, mai ales pentru copii, este bine gândit de către un număr mare de psihologi care știu ce anume trebuie livrat pentru a avea succes în rândul micuților și al părinților dispuși să cumpere noile aplicații, când nu sunt oferite de-a dreptul gratis. Organizația „Family Lives" din Marea Britanie a primit de la grădinițe și școli primare rapoarte zguduitoare referitoare la gestica pe care o adoptă unii copii atunci când educatorii încearcă să stabilească o comunicare față către față. Mulți dintre ei nu reacționează la vocea adultului prin stabilirea contactului vizual, ci prin menținerea privirii în jos, ca și cum ar căuta un ecran[31]. Copiii stabilesc ușor contactul vizual, dar trebuie să fie antrenați în acest sens. Comunicarea față către față are nevoie de experiență pentru a fi învățată. Cei mai avantajați copii sunt cei care beneficiază de foarte mici de conversații cu adulții într-un mediu apreciativ. Ei își exprimă ușor sentimentele și le respectă pe ale altora. Psihologii susțin că discuțiile cu părinții constituie factori esențiali în reducerea anxietății și stărilor conflictuale specifice copilăriei[32]. Retragerea în locuința proprie impusă de pandemie va crește timpul pierdut înaintea dispozitivelor digitale, dar la fel de bine poate să favorizeze comunicarea directă. Părinții pot interveni prin fixarea unor limite, asigurându-se că tehnologia nu va răpi din puterea de concentrare necesară pentru a-l asculta cu interes pe celălalt. Trecerea școlilor în sistemul online pune o presiune suplimentară asupra dialogului dintre casnici, pentru că ecranele induc multă oboseală și predispun la emoții negative. Copiii simt efectele în greutatea cu care fac temele, iar părinții culeg roadele unei nervozități excesive pe care sunt nevoiți să o tempereze. Există și părți hazlii: copiii de clasă primară participă la ore în pijamale. Doar doamna învățătoare, care are o autoritate de construit și apărat, așează frumos o rochie și un asortat șirag de mărgele.

O concluzie care se poate extrage până aici este că părinții și copiii trebuie să trăiască aceeași viață. Aceasta înseamnă ca cei mari să fie interesați să dezvolte un dialog pentru a-și cunoaște propriii copii. Există timp pentru acest demers. Trebuie doar bunăvoința mărginită de dragostea pentru copil. Pandemia creează un răgaz de reflecție asupra relației dintre copil și cei mai dragi adulți. Pare a fi un dar de la Dumnezeu menit *să întoarcă inimile părinților*

---

[31] John Coleman și Suzie Hayman, *Părinții și tehnologia digitală. Cum să crești generația conectată*, trad. Iulia Bodnari (Herald: București, 2017), 60.

[32] Coleman și Hayman, *Părinții și tehnologia digitală*, 60.

spre copii (*Lc*. 1, 17). Acesta a fost unul din rolurile Sfântului Ioan Botezătorul, anunțat de Arhanghelul Gavriil proorocului Zaharia, tatăl său, înainte de zămislire. Privită astfel, perioada pe care o traversăm pare un timp al reactualizării lucrării Sfântului Ioan Botezătorul în lume. Dragostea pentru copii este un apanaj al Sfinților, după cum se știe prea bine.

Părinții fac astăzi eforturi mari pentru copii. Citesc despre psihologia copilului și iau lecții de parenting/educația copiilor ca să se asigure că eforturile lor pedagogice sunt corecte. Strădaniile acestora sunt într-adevăr lăudabile și se regăsesc în fiecare tânăr în care recunoaștem buna creștere și educație. Pentru unii părinți creștini pandemia se dovedește o piatră de încercare. Se tem să mai ducă copiii la biserică și pe ei înșiși. Casa pare a oferi maxima protecție de care are nevoie familia. Este important însă să refacem legături și nu să le întrerupem. Familia în ansamblul ei trebuie să se dăruiască mult în interiorul ei, dar și în afară. Dragostea care izvorăște din credința în Dumnezeu este singura care oferă soluții la durerea care țâșnește în toate colțurile lumii și din care nu se poate evada decât prin rugăciune. Există familii în care copiii – îi vedem duminica la biserică – stau aproape unul de altul, cărticică lângă cărticică, și citesc rugăciuni. Ce s-ar putea spune despre părinții lor în această vreme de pandemie?!

Lupta începe de la deconstrucția mediei virtuale care acaparează atenția într-o formă rapace. Această deconstrucție înseamnă să înțelegi că în spatele tehnologiilor digitale sunt mulți profesioniști și sume uriașe investite pentru a face totul foarte atrăgător. Iar apoi să acționezi corespunzător. Suprasolicitarea senzorială la care suntem supuși, mai ales cei mici și tineri, este un fapt zilnic, cu consecințele de rigoare: „Sub presiunea stimulilor introduși în planul vieții de marketing și de cultura mediatică, copiii și tinerii trăiesc o viață suprasolicitată senzorial”[33]. Dispozitivele digitale par a răspunde multor nevoi interioare. Însă ele susțin totodată prin transmiterea rapidă a informației compasiunea și solidaritatea. Este un plus necesar. Știința psihologică ne spune că scopul compasiunii este ca toate ființele să fie lipsite de suferință[34]. Ceea ce înseamnă că unei pandemii i se răspunde prin compasiune. Părinții au acum prilejul să-i învețe pe copii valoarea ei. Este un demers educațional ce nu trebuie trecut cu vederea. Creștinii au o practică

[33] Adrian Sorin Mihalache, *Ești ceea ce trăiești. Câteva date recente din neuroștiințe și experiențele duhovnicești ale Filocaliei* (Trinitas: București, 2017), 41.

[34] Elena Bonchiș, coord., *Învață să asculți* (Polirom: Iași, 2019), 139.

îndelungată în acest sens, dovedind că sunt fii ai Învierii[35]. Răspunsul la suferința celuilalt decurge din porunca iubirii aproapelui ca pe tine însuți. A-i învăța pe copii compasiunea înseamnă o întoarcere gingașă a atenției lor către „cei cuprinși de boală". Nevoia de căldură sufletească nu poate fi suplinită de un dispozitiv digital. Desprinderea de televizor și de rețelele de socializare este necesară în vremea noastră, nu doar grație acestui virus care aduce moarte. De ce oare? Puterea de a iubi se cultivă în familie, în timpul copilăriei. Walter Mischel, cunoscutul psiholog care a oferit lumii „testul bezelei", demonstrând cât de mult contează primii șase ani de viață în formarea autocontrolului, afirma că dezvoltarea cortexului prefrontal este esențială între patru și șapte ani. Acesta permite copilului să-și concentreze atenția, să-și echilibreze emoțiile și să le controleze, astfel încât să se poată adapta situațiilor noi[36]. La vârsta preșcolară, principala sarcină a copilului este învățarea inhibiției, adică cum să se liniștească singur dacă s-a întâmplat să se supere, să nu dea curs emoțiilor imediat, să-și supună dorințele ascultării de părinți și așa mai departe[37]. Însă controlul emoțional se învață de la adulții apropiați, petrecând timp împreună. Pandemia solicită din plin părinții în acest sens. Important este ca, indiferent ce se întâmplă, copiii să fie învățați să deosebească binele de rău și să răspundă în orice situație cu fapta bună. Comunicarea cu propriile vlăstare va fi mai fragilă și va predispune la greșeli datorită atmosferei de neliniște din jur. Adaptarea la o asemenea situație va impune recursul la toate pârghiile de rezistență. Lucrarea iubitoare a Bisericii în societate se numără printre ele. Apropierea familiei de Mântuitorul Iisus Hristos prin Sfânta Împărtășanie este calea de a ieși din cetatea acestei lumi speriate (*In* 4, 30) și de a recurge la nădejdea sfințitoare în Dumnezeu. Primirea Împărtășaniei dintr-o singură linguriță a devenit pentru mulți o sursă de angoasă. În Ea avem însă darul „vieții integrale"[38] în care este inclusă și învierea. Părinții care încurajează alți părinți să meargă liniștiți la biserică împreună cu copiii și să se împărtășească alături de ceilalți fără nicio strângere de inimă îndeplinesc un rol misionar binevenit. Cei care au pierdut persoane dragi în această pandemie înțeleg altfel tot ceea ce traversăm.

---

35 Constantin Necula, *Iisus Hristos, curajul nostru* (Agnos: Sibiu, 2016), 26.

36 Walter Michel, *Testul bezelei. Strategii de dezvoltare a abilității de autocontrol*, trad. Cristina Drăgulin (Curtea Veche: București, 2014), 102.

37 Palladino, *Copiii în epoca dependenței de tehnologie*, 145.

38 Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni* (Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române: București, 2007), 110.

Dumnezeu nu lasă însă fără mângâiere sufletele celor care au avut parte de toată tragedia momentului. Rugăciunea ne dă să înțelegem că El ridică de pe pământ fiecare suflet ca un odor de mare preț.

Copiii sunt extrem de atenți la tot ce se întâmplă în jurul lor. Ei sunt dependenți de dragostea părinților. Nu se satură niciodată de ea[39]. Copilul are nevoie de apreciere. Dacă părinții se pierd ore întregi în fața dispozitivelor digitale, atunci și copiii se vor rătăci în acest univers menit să-i despartă, deși fizic rămân alături, în aceeași casă. Nu există îndoială că pruncii tânjesc după dragostea părinților. Dacă nu o vor primi de la ei, vor căuta să și-o astâmpere pe căile virtualului[40]. Involuntar își vând și unii și alții nevoia de a iubi și de a fi iubiți. Revin prin a sublinia ideea că industriile producătoare câștigă enorm de mulți bani. Dragostea părinților rămâne ascunsă în sufletele lor, fiind cerșită de copii tocmai prin a rămâne ore în șir în fața digitalului hrăpăreț. Manfred Spitzer, psihiatru german, arată că procesul școlar este influențat de simpla prezență a calculatorului în casă. Copilul se joacă la el dacă nu este supravegheat îndeaproape. Rezultatele școlare scad semnificativ[41]. Pandemia ne obligă pe toți să folosim mult digitalul. Copiii nu mai merg la școală, ci rămân acasă în fața calculatorului pentru a primi știința de carte. Au devenit deosebit de importanți adulții care nu numai că pot să stea alături de copil în timpul zilei pentru a-i asigura siguranța, ci pot să-i acorde și ajutor la lecții. Există numeroși bunici care supraveghează efectuarea temelor, oferind totodată hrană caldă și afecțiune necondiționată. Prezența nepoților în viața vârstnicilor este una din cele mai bune căi de păstrare a capacității mentale: „Pe scurt: în loc să rezolvați cuvinte încrucișate și sudoku, petreceți mai mult timp cu unul dintre nepoți. Iar dacă nu aveți, împrumutați unul”[42]. Pe aceștia din urmă se impune să-i iubim mai mult în această vreme a bolii molipsitoare mondiale. Bunicii sunt „victimele” cele mai râvnite de acest virus cu comportament demonic.

Copiii între 4 și 12 ani au o sensibilitate aparte care îi determină să se preocupe mult pentru binele celor dragi. Grijile și fricile acestora sunt trăite de copii cu intensitate. Moartea este acum un eveniment cotidian. Copiii încep să

---

39 Maurice J. Elias, Steven E. Tobias și Brian S. Friedlander, *Inteligența emoțională în educația copiilor*, trad. Andreea Rosemarie Lutic (Curtea Veche: București, 2012), 113.

40 Raoul Goldberg, *Dependențele copiilor și tinerilor. Lupta pentru libertate*, trad. W. A. Prager (Univers Enciclopedic Gold: București, 2016), 184-185.

41 Spitzer, *Demența digitală*, 76.

42 Spitzer, *Demența digitală*, 53.

înțeleagă la această vârstă că, în mod inevitabil, oamenii mor. Însă pe mulți micuți această realitate îi poate speria până la fobie[43]. Felul în care adulții metabolizează incertitudinea poate induce copilului spaimă. Trebuie prin urmare ca toate cât ar veni asupra familiei să fie explicate cu tact și copilului. O formă de a atenua frica este compasiunea. Copilul poate lua parte după puteri la ajutorul dat altora. Iar puterea copilului vine din inima curată care se lărgește ușor la vremea copilăriei (*2 Cor.* 6, 13). Părinții pot învăța enorm de la copii în această perioadă. Ei își doresc ca cei apropiați să nu se îmbolnăvească. Au o înțelegere dreaptă și o nevinovăție la care adulții e bine să ia aminte. Este singura cu care omul credincios poate să meargă la judecată dacă se întâmplă ca viața să se sfârșească pe neașteptate, chiar și datorită acestui virus. Credința în Dumnezeu ne dă să înțelegem că pandemia are un rost în viața tuturor popoarelor din perspectiva mântuirii. Dar asemenea unui copil, fiecare popor are nevoie să se reîntoarcă spre dragoste. Ea permite accesul la fericirea veșnică promisă de Dumnezeu: „Domnul va judeca pe popoare; judecă-mă, Doamne, după dreptatea mea și după nevinovăția mea" (*Ps.* 7, 8).

Perioada prin care trece acum omenirea arată că trebuie să regândim sau să readucem relațiile familiale în matca firească. Adică să ne refacem puterea de a iubi. Creștinii știu că împreună-pătimirea este dar mijlocit de Duhul Sfânt. Îl primești prin Botez și trebuie actualizat pe parcursul vieții. Pandemia dă tuturor această șansă, îndeosebi părinților, copiilor și bunicilor. Părinții au nevoie *să-și pună inimile lor în puterea lui Dumnezeu* (*Ps.* 47, 12) și să găsească prin rugăciune răspuns la toate nedumeririle, la lipsuri și neputințe, la frici și îndoieli, la iubire și neiubire, la credință și necredință[44].

Bibliografie

Alexa, Visarion. *Ortodoxia, antidot al sufletului întristat.* Doxologia: Iași, 2020.

Anania, Bartolomeu. *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni*. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române: București, 2007.

Bjeletich, Elissa, și Shoemaker, Caleb. *Modele pentru biserica de acasă. Cum să-ți clădești o familie ortodoxă*. Traducere de Ioan-Lucian Radu și Stela-Anca Radu. Doxologia: Iași, 2020.

Bonchiș, Elena, coord. *Învață să asculți*, Polirom: Iași, 2019.

[43] Thermos, *Sfaturi pentru o creștere sănătoasă a copiilor*, 127-129.

[44] Bjeletich și Shoemaker, *Modele pentru biserica de acasă,* 144.

Burmistrova, Ecaterina, și Burmistrov, Mihail. *Matematica vieții de familie. Două viziuni asupra căsniciei fericite*. Traducere de Adrian Tănăsescu-Vlas. Sophia: București, 2020.

Coleman, John, și Hayman, Suzie. *Părinții și tehnologia digitală. Cum să crești generația conectată*. Traducere de Iulia Bodnari. Herald: București, 2017.

Crețu, Tinca. *Psihologia vârstelor*, Polirom: Iași, 2016.

Elias, J., Maurice, Tobias, E., Steven, și Friedlander, S., Brian. *Inteligența emoțională în educația copiilor*. Traducere de Andreea Rosemarie Lutic. Curtea Veche: București, 2012.

Lorgus, Andrei. *Darul tatălui. Carte despre paternitate*. Traducere de Guțu Diana. Egumenița: Galați, 2017.

Kaleda, Gleb. *Biserica din casă*. Traducere de Lucia Ciornea. Sophia: București, 2006; Cartea Ortodoxă: Alexandria, 2006.

Goldberg, Raoul. *Dependențele copiilor și tinerilor. Lupta pentru libertate*. Traducere de W. A. Prager. Univers Enciclopedic Gold: București, 2016.

Mihalache, Adrian, Sorin. *Ești ceea ce trăiești. Câteva date recente din neuroștiințe și experiențele duhovnicești ale Filocaliei*. Trinitas: București, 2017.

Michel, Walter. *Testul bezelei. Strategii de dezvoltare a abilității de autocontrol.* Traducere de Cristina Drăgulin. Curtea Veche: București, 2014.

Necula, Constantin, *Iisus Hristos, curajul nostru*. Agnos: Sibiu, 2016.

Necula, Constantin. *Vindecările lui Hristos și vindecarea noastră*. Agnos: Sibiu, 2017.

Necula, Constantin. *Pedagogia poveștii A fost odată, când poveștile nu aveau televizor....* Agnos: Sibiu, 2016.

Palladino, Jo, Lucy. *Copiii în epoca dependenței de tehnologie. Noile dispozitive digitale și riscurile utilizării lor excesive*. Traducere de Miruna Andriescu. Polirom: Iași, 2015.

Morariu, Maxim (Iuliu-Marius). *Gânduri de pandemie*. Renașterea: Cluj-Napoca, 2020.

Schaffer, H., Rudolf. *Introducere în psihologia copilului*. Traducere de Thea Ionescu. ASCR: Cluj-Napoca, 2007.

Spitzer, Manfred. *Demența digitală. Cum ne tulbură mintea noile tehnologii*. Traducere de Dana Verescu. Humanitas: București, 2020.

Stern, N., Daniel. *Lumea interpersonală a copilului. O perspectivă bazată pe psihanaliză și psihologia dezvoltării*. Traducere de Vlad Vedeanu. Trei: București, 2019.

Thermos, Vasile. *Sfaturi pentru o creștere sănătoasă a copiilor*. Traducere de Șerban Tica. Cartea Ortodoxă: Alexandria, 2009; Sophia: București, 2009.

Velimirovici, Nicolae. *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi*. Traducere de Adrian Tănăsescu-Vlas. Sophia: București, 2008.

Voicu, Constantin. *Botezul în tradiția patristică*. Agnos: Sibiu, 2011.

Zaharou, Zaharia. *Pecetea prezenței lui Hristos în inima omului*. Traducere de Monahia Tecla și Monahia Porfiria. Basilica: București, 2020.

Beneficii ale frunzelor de măslin,
de la Sfânta Scriptură la cercetările PubMed

Ramona-Niculina JURCĂU
Disciplina de Fiziopatologie, Facultatea de Medicină,
Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu" Cluj-Napoca

1. Introducere

Măslinul (Olea europaea L.), considerat arborele vieții, este cunoscut din cele mai vechi timpuri pentru utilitatea fructelor și a frunzelor sale în alimentație, precum și în diferitele forme de tratament. În prezent, beneficiile frunzelor de măslin sunt dovedite științific, la fel ca și compoziția lor, bogată în principii active. Principalul component al frunzelor de măslin este oleuropeina, recunoscută pentru acțiunile multiple, în principal pentru cele antioxidante.

Măslinul a fost considerat un simbol al păcii, ramurile sale fiind folosite istoric pentru a încununa victoriile în războaie sau jocuri sportive (El et al., 2009)[1]. Astfel, cultivarea măslinului în bazinul mediteraneean reprezintă cea mai mare proporție din totalul la nivel mondial (FAO, 1995)[2]. Articolul prezent constituie o continuare a unor cercetări anterioare ale autorilor, referitoare la polifenoli (Jurcău, 2012)[3], stres oxidativ (Jurcău et al., 2019a)[4], măslin (Jurcău et al., 2019b)[5] și antioxidanți (Jurcău et al., 2019c)[6].

---

[1] El, S.N., Karakaya, S. 2009. Olive tree (Olea europaea) leaves, potential beneficial effects on human health. *Nutr. Rev.*, 67, 632-638.

[2] UN Food and Agriculture Organization. 1995. FAO Yearbook Production. Rome. 48, 118-119.

[3] Jurcău, R. 2012. The relationship between sports and polyphenols, retrospective analysis of PubMed publications of the last 52 years. *Palestrica Mileniului III*, 13(4), 339-347.

[4] Jurcău, R., Jurcău, I., Colceriu, N., Popovici, C., Kiss, M. 2019a. Influence of curcumin and black pepper, on exercise-induced pain, fatigue and stress. *13th Polyphenols World Congress*, September 30 – October 1st, Malta, *Book of abstracts*, 29.

[5] Jurcău, R.N., Jurcău, I.M., Colceriu, N.A., Gavrea, O., Paoletto, G., Gavrea, G, Ormenișan S. 2019b. Over time, from the Bible olive tree to the impact of oleuropein on health. *Simpozionul internațional de teologie, istorie, artă și muzicologie*. „Satul și spiritul românesc, între tradiție și actualitate", 4-8 noiembrie, Cluj-Napoca, Program.

[6] Jurcău, R.N., Jurcău, I.M., Kwak, D.H., Grosu, V.T, Ormenișan S. 2019c. Eleutherococcus, Schisandra, Rhodiola and Ginseng, for stress and fatigue – a review. *Health, Sports & Rehabilitation Medicine*, 20 (1), 12-17.

2. Măslinul, în Sfânta Scriptură

În Sfânta Scriptură sunt referințe care menționează utilizarea măslinului și a uleiului de măsline, în timpuri străvechi (Somova et al., 2003)[7], spre exemplu, în Deuteronomul – A cincea carte a lui Moise, Cap. 8, Vers. 9 (1)[8]: într-o țară unde sunt măslini, untdelemn și miere, în care fără lipsă vei mânca pâinea ta și nu vei duce lipsă de nimic. Măslinele, au fost folosite pentru tratarea fracturilor, prin aplicarea externă pe membrul fracturat (Ghazanfar et al., 1993)[9].

3. Frunzele de măslin

3.1. Sursa

Cultivarea lui a influențat dieta umană, pe care a îmbogățit-o datorită valorii nutritive și a proprietăților benefice ale uleiului de măsline (Roche, 2000)[10], precum și a frunzelor de măslin. Măslinul generează în medie 7 kg frunze pe an, ceea ce reprezintă aproximativ 10% din masa de măsline (Tabera et al., 2004)[11]. Frunzele sunt considerate un produs secundar și sunt utilizate în principal pentru hrana animalelor sau sunt îndepărtate prin ardere.

Prin „frunze de măslin" se înțelege un amestec de frunze și crengi care rezultă din tăierea măslinilor, precum și din recoltarea și curățarea măslinelor. Prin tăierea măslinilor se obțin aproximativ 25 de kg de frunze per măslin (Molina-Alcaide & Yáñez-Ruiz, 2008)[12].

---

7 Somova, L.I., Shode, F.O., Ramnanan, P., Nadar, A. 2003. Antihypertensive, antiatherosclerotic and antioxidant activity of triterpenoids isolated from Olea europaea, subspecies Africana leaves. *J Ethnopharmacol.*, 84, 299-305.

8 (1) https, //www.bibliaortodoxa.ro/cautare.php?text=untdelemn&carte=-3

9 Ghazanfar S.A., Al-Sabahi M. A. 1993. Medicinal plants of northern and central Oman (Arabia), *Econ Bot.*, 47(1), 89-98.

10 Roche, H. M., Gibney, M. J., Kafatos, A., Zampelas, A., & Williams, C. M. 2000. Beneficial properties of olive oil. *Food Research International*, 33(3-4), 227-231.

11 Tabera, J., Guinda, A., Ruiz-Rodríguez, A., Señoráns, J. F., Ibáñez, E., Albi, T., et al. 2004. Countercurrent supercritical fluid extraction and fractionation of high-added-value compounds from a hexane extract of olive leaves. *Journal of Agricultural and Food Chemistry*, 52, 4774-4779

12 Molina-Alcaide E, Yáñez-Ruiz DR. 2008. Potential use of olive by-products in ruminant feeding, a review. *Anim Feed Sci Technol.*,147, 247-264.

Frunzele de măslin au fost utilizate în dieta umană sub formă de extracte, ceai și pulbere (Kaeidi et al., 2011)[13], dar și în realizarea de remedii tradiționale, în țările mediteraneene precum Franța, Grecia, Italia, Maroc, Spania, Tunisia și Turcia (Hadrich et al. 2016)[14]. Frunzele de măsline au efecte benefice diferite asupra sănătății umane (El & Karakaya 2009)[15]. Spre exemplu, extractele din frunze de măslin au acțiune antibacteriană și antifungică combinată, ceea ce le conferă calități nutraceutice, în special ca sursă de compuși fenolici (Pereira et al., 2007)[16].

3.2. Extragerea polifenolilor

Tehnicile de înghețare, cât și cele de uscare a frunzelor, influențează compoziția în polifenoli. Astfel, s-a constatat că indiferent de tehnica de congelare, frunzele uscate congelate nu furnizează extracte cu un potențial antioxidant ridicat (Ahmad-Qasem et al, 2013)[17].

În schimb, uscarea materiei prime a fost considerată un mijloc foarte util de creștere a cantității de compuși fenolici și a capacității antioxidante a extractelor (Hossain, 2010)[18]. Astfel, uscarea cu aer cald a frunzelor proaspete la temperaturi ridicate (120°C) s-a dovedit a fi metoda cea mai potrivită pentru a crește conținutul de oleuropeină al extractelor și potențialul lor antioxidant.

Concentrația de polifenoli pare să depindă de poziția geografică unde sunt cultivați măslinii, tipul de cultivare și vârsta arborelui (Pandey et al.,

---

[13] Kaeidi A, Esmaeili-Mahani S, Sheibani V, Abbasnejad M, Rasoulian B, Hajializadeh Z, Afrazi S.. 2011. Olive (Olea europaea L.) leaf extract attenuates early diabetic neuropathic pain through prevention of high glucose-induced apoptosis, in vitro and in vivo studies. *J Ethnopharmacol.*, 136, 188–196.

[14] Hadrich, F., Mahmoudi, A., Bouallagui, Z., Feki, I., Isoda, H., Feve, B., Sayadi, S. 2016. Evaluation of hypocholesterolemic effect of oleuropein in cholesterol-fed rats. *Chem Biol Interact.*, 252, 54-60.

[15] El, S.N., Karakaya, S. 2009. Olive tree (Olea europaea) leaves, potential beneficial effects on human health. *Nutr. Rev.*, 67, 632-638.

[16] Pereira AP, Ferreira ICFR, Marcelino F, et al. 2007. Phenolic compounds and antimicrobial activity of olive (Olea europaea L. Cv. Cobrançosa) leaves. *Molecules*.,12, 1153-1162.

[17] Ahmad-Qasem, M.H., Barrajón-Catalán, E., Micol, V., Mulet, A., García-Pérez, J.V. 2013. Influence of freezing and dehydration of olive leaves (var. Serrana) on extract composition and antioxidant potential. *Food Res. Int.*, 50, 189-196.

[18] Hossain, M. B., Barry-Ryan, C., Martin-Diana, A. B., & Brunton, N. P. 2010. Effect of drying method on the antioxidant capacity of six Lamiaceae herbs. *Food Chemistry*, 123, 85-91.

2009)[19], precum și de metoda de extracție (Difonzo et al., 2017)[20]. De asemenea, și conținutul de carbohidrați și de azot din frunzele de măslin depinde de varietatea măslinului, condițiile climatice de cultivare, anul de producție și proporția de masă lemnoasă a măslinilor (Martin-Garcia et al., 2008)[21]. Frunzele de măslin conțin triterpeni, flavonoide și calconi (Dekanski et al. 2011)[22].

În timpul uscării frunzelor se produce o distrugere a constituenților celulari care ar putea facilita eliberarea de compuși fenolici (Chism & Haard, 1996)[23]. Astfel, potențialul antioxidant al extractelor de frunze de măsline depinde în mare măsură de operațiile anterioare extragerii. (Ahmad-Qasem et al, 2013)[24].

3.3. Compoziție și polifenoli

Cele două surse principale de polifenoli din măslin sunt frunzele și deșeurile din industria uleiului de măsline, cunoscute sub numele de alperujo (El et al., 2009)[25].

Frunzele de măslin au un conținut ridicat de compuși fenolici bioactivi (Japón-Luján și Luque de Castro, 2007)[26] mai mare decât cel detectat în uleiul

---

[19] Pandey, K.B.; Rizvi, S.I. 2009. Plant polyphenols as dietary antioxidants in human health and disease. *Oxid. Med. Cell Longev.*, 2, 270-278.

[20] Difonzo, G.; Russo, A.; Trani, A.; Paradiso, VM.; Ranieri, M.; Pasqualone, A., Summo, C.; Tamma, G.; Silletti R.; Caponio, F. 2017. Green extracts from Coratina olive cultivar leaves, Antioxidant characterization and biological activity. *J. Funct. Foods*, 31, 63-70.

[21] Martin-Garcia AI, Molina-Alcaide E. 2008. Effect of different drying procedures on the nutritive value of olive (Olea europaea var. europaea) leaves for ruminants. *Anim Feed Sci Technol.*, 142, 317-329.

[22] Dekanski D, Selaković V, Piperski V, Radulović Z, Korenić A, Radenović L. 2011. Protective effect of olive leaf extract on hippocampal injury induced by transient global cerebral ischemia and reperfusion in Mongolian gerbils. *Phytomedicine*, 18, 1137–1143.

[23] Chism, G. W., & Haard, N. F. (1996). Characteristics of edible plant tissues. In O. R. Fennema (Ed.), *Food chemistry* (pp. 943–1011). New York, Marcel Dekker Inc.

[24] Ahmad-Qasem, M.H., Barrajón-Catalán, E., Micol, V., Mulet, A., García-Pérez, J.V. 2013. Influence of freezing and dehydration of olive leaves (var. Serrana) on extract composition and antioxidant potential. *Food Res. Int.*, 50, 189-196.

[25] El, S.N., Karakaya, S. 2009. Olive tree (Olea europaea) leaves, potential beneficial effects on human health. *Nutr. Rev.*, 67, 632-638.

[26] Japón-Luján, R., & Luque de Castro, M. D. 2007. Small branches of olive tree, A source of biophenols complementary to olive leaves. *Journal of Agricultural and Food Chemistry*, 55, 4584-4588.

de măsline extravirgin sau în fructe (Ye et al., 2015)[27]. Mai multe studii au investigat compoziția fenolică a frunzelor de măsline.(Dimitrio, 2006)[28].

Frunzele sunt importante pentru metaboliții lor secundari, cum ar fi compușii secoiridoizi oleaceina și oleuropein. (Sato et al., 2007)[29].

Cel mai abundent compus din frunzele de măsline este oleuropeina, urmată de hidroxiprosol (El et al., 2009)[30]. Oleuropeina este prezentă în cantități mari în fructele și frunzele de măslin neprocesate, hidroxiprosolul este mai abundent în fructele de măsline prelucrate și uleiul de măsline.

Au fost găsite cantități mai mari de compuși fenolici în extract apos de frunze de măsline decât în extractele hidrometanolice (Pereira et al, 2007)[31].

Compușii principali din extractele hidrometanolice au fost flavonoide, compusul principal din extractul apos a fost oleuropeina. Hidroxietrosolul provine din hidroliza oleuropeinei (Granados-Principal et al., 2010)[32].

3.4. Aplicații tradiționale

Ceaiul din frunze de măsline este unul dintre cele mai frecvente ceaiuri tradiționale din plante și a fost folosit de-a lungul timpului de către populațiile din zona mediteraneeană, pentru a vindeca anumite boli (El et al., 2009)[33]. S-a dovedit că extractul în apa caldă din planta uscată, administrat oral, este eficient pentru a trata astmul bronșic (Vardanian et al., 1978)[34] și hipertensiunea arterială și pentru a stimula diureza. Infuzia din frunzele proaspete, administrat oral, are

---

[27] Ye, J., Wang, C., Chen, H., Zhou, H. Variation Rule of Hydroxytyrosol Content in Olive Leaves. Available from, http, //en.cnki.com.cn/Article_en/CJFDTOTALLCHX201102015.htm [Accessed May 15, 2015].

[28] Dimitrios B. 2006. Sources of natural phenolic antioxidants. *Trends Food Sci Technol*., 17, 505-512.

[29] Sato H, Genet C, Strehle A, et al. 2007. Anti-hyperglycemic activity of a TGR5 agonist isolated from Olea europaea. *Biochem Biophys Res Commun*., 362, 793-798.

[30] El, S.N., Karakaya, S. 2009. Olive tree (Olea europaea) leaves, potential beneficial effects on human health. *Nutr. Rev*., 67, 632-638.

[31] Pereira AP, Ferreira ICFR, Marcelino F, et al. 2007. Phenolic compounds and antimicrobial activity of olive (Olea europaea L. Cv. Cobrançosa) leaves. *Molecules*.,12, 1153-1162.

[32] Granados-Principal, S., Quiles, J.L., Ramirez-Tortosa, C.L., Sanchez-Rovira, P., Ramirez-Tortosa, M.C. 2010. Hydroxytyrosol, from laboratory investigations to future clinical trials. *Nutr Rev*., 68(4), 191-206.

[33] El, S.N., Karakaya, S. 2009. Olive tree (Olea europaea) leaves, potential beneficial effects on human health. *Nutr. Rev*., 67, 632-638.

[34] Vardanian S. A. 1978. Phytotherapy of Bronchial asthma in medieval Armenian medicine, *Ter Arkh*., 50, 133-136.

un important efect antiinflamator (Pieroni et al., 1996)[35], dar este eficient și în tratarea bolilor gastrice și intestinale (Bellakhdar et al., 1991)[36]. Decoctul din fructele și frunzele uscate au fost folosit oral pentru tratarea infecțiilor respiratorii și ale tractului urinar, precum și a diareii (Razzack et al., 1980)[37] și diabetului (Alarcorn-Aguilara et al., 1998)[38]. Tinctura din frunzele de măslin a fost utilizată sub formă orală în febre (Gastaldo et al., 1974)[39].

3.5. Proprietăți, acțiuni

Oleuropeina și derivații săi, hidroxitirosol și tirozol, sunt principalii constituenți fenolici din frunzele de măslin, responsabili pentru efectele lor farmacologice (Kaeidi et al., 2011)[40].

Compușii din frunzele de măsline s-a dovedit, în diferite studii, că au multiple proprietăți benefice (Micol et al., 2005)[41], cum sunt cele antioxidante, antihipertensive, antiaterogene, antiinflamatorii, hipoglicemice, hipocolesterolemice și anxiolitice (Kaeidi et al., 2011)[42], antimicrobiene și antiaterosclerotice (El et al., 2009)[43].

Un studiu de laborator a dovedit că frunzele de măsline au efecte vasodilatatoare, independent de integritatea endotelială vasculară (Zarzuelo et al.,

---

35 Pieroni A., Heimler D., Pieters L., Van Poel B., Vlietnick A. J. 1996. In vitro anticomplementary activity of flavonoids from olive (Olea europaea) leaves. *Pharmazie*, 51(10), 765-768.

36 Bellakhdar J., Claisse R., Fleurentin J., Yonos C. 1991. Repertory of standard herbal drugs in the Moroccan Pharmacopoeia, 35(2), 123-143.

37 Razzack H. M. A. 1980. The concept of birth control in Unani medical literature, Unpublished manuscript of the author, 64.

38 Alarcorn-Aguilara F.J., Roman-Ramos R., Perez-Gutierrez S., Aguilar-Contreras A., Contreras-Weber C. C., Flores-Saenz J. L. 1998. Study of the anti-hyperglycemic effect of plant used as antidiabetics, *Journal of Ethnopharmacology*, 61(2), 101-110.

39 Gastaldo P. 1974. Official Compendium of the Italian flora XVI, Fitoterapia, 45, 199-217.

40 Kaeidi, A., Esmaeili-Mahani, S., Sheibani, V., Abbasnejad, M., Rasoulian, B., Hajializadeh, Z., Afrazi, S. 2011. Olive (Olea europaea L.) leaf extract attenuates early diabetic neuropathic pain through prevention of high glucose-induced apoptosis, In vitro and in vivo studies. *J. Ethnopharmacol.*, 136, 188-196.

41 Micol, V., Caturla, N., Pérez-Fons, L., Más, V., Pérez, L., & Estepa, A. 2005. The olive leaf extract exhibits antiviral activity against viral haemorrhagic septicaemia rhabdovirus (VHSV). *Antiviral Research*, 66(2), 129-136.

42 Kaeidi, A., Esmaeili-Mahani, S., Sheibani, V., Abbasnejad, M., Rasoulian, B., Hajializadeh, Z., Afrazi, S. 2011. Olive (Olea europaea L.) leaf extract attenuates early diabetic neuropathic pain through prevention of high glucose-induced apoptosis, In vitro and in vivo studies. *J. Ethnopharmacol.*, 136, 188-196.

43 El, S.N., Karakaya, S. 2009. Olive tree (Olea europaea) leaves, potential beneficial effects on human health. *Nutr. Rev.*, 67, 632-638.

1991)[44]. Un alt studiu pe iepuri și șobolani au demonstrat că oleuropeina acționează direct asupra mușchiului neted, producând un efect hipotensiv (Khayyal et al., 2002)[45]. De asemenea, extractul din frunze de măslin are proprietăți antispasmodice, vasodilatatoare și antiaritmice (Khayyal et al., 2002)[46]. Într-un studiu pe 18 voluntari sănătoși s-a dovedit că oleuropeina asigură protecția pentru funcția vasculară (Lockyer et al., 2015)[47]. De asemenea, au fost studiate mecanismele antiinflamatorii exercitate de oleuropeină (Boss et al., 2016)[48].

3.6. Relația cu stresul oxidativ

Frunzele de măsline sunt cunoscute ca având un puternic efect antioxidant (Lee și Lee, 2009[49], Lee și Lee, 2010)[50], și de reglare metabolică, prin compoziția compușilor fenolici (El et al., 2009)[51]. Datorită compoziției polifenolice, frunzele de măsline au efect antioxidant mult mai puternic comparativ cu uleiul de măsline; spre exemplu, conținutul de oleuropeină în uleiul de măsline este între 0,005% și 0,12%, iar în frunzele de măsline variază între 1% și 14% (Japon-Lujan et al., 2006)[52].

Experimente in vitro și pe animale au demonstrat activitatea antioxidantă a extractelor din frunzele de măslin. Într-un studiu pe celule

---

[44] Zarzuelo A et al, 1991. Vasodilator effect of olive leaf. Planta Med., 57(5), 417-419.

[45] Khayyal M. T., el-Ghazaly M. A., Abdallah D. M., Nassar N. N., Okpanyi S. N., Kreuter M.H. 2002. Blood pressure lowering effect of an olive leaf extract (Olea europaea) in L-NAME induced hypertension in rats. *Arzneimittelforschung*, 52, 797-802.

[46] Khayyal M. T., el-Ghazaly M. A., Abdallah D. M., Nassar N. N., Okpanyi S. N., Kreuter M.H. 2002. Blood pressure lowering effect of an olive leaf extract (Olea europaea) in L-NAME induced hypertension in rats. *Arzneimittelforschung*, 52, 797-802.

[47] Lockyer, S.; Corona, G.; Yaqoob, P.; Spencer, J.P.; Rowland, I. 2015. Secoiridoids delivered as olive leaf extract induce acute improvements in human vascular function and reduction of an inflammatory cytokine, a randomised, double-blind, placebo-controlled, cross-over trial. *Br. J. Nutr*., 114, 75-83.

[48] Boss, A.; Bishop, K.S.; Marlow, G.; Barnett, M.P.; Ferguson, L.R. 2016. Evidence to support the anti-cancer effect of olive leaf extract and future directions. *Nutrients*, 8(8). pii, E513.

[49] Lee, O. H., Lee, B. Y., Lee, J., Lee, H. B., Son, J. Y., Park, C. S., Shetty, K., Kim, Y. C. 2009. Assessment of phenolics-enriched extract and fractions of olive leaves and their 354 antioxidant activities. Bioresour. *Technol*., 100, 6107-6113.

[50] Lee, O.H., Lee, B.Y. 2010. Antioxidant and antimicrobial activities of individual and combined phenolics in Olea europaea leaf extract. *Bioresource Technology*, 101, 3751-3754.

[51] El, S.N., Karakaya, S. 2009. Olive tree (Olea europaea) leaves, potential beneficial effects on human health. *Nutr. Rev.*, 67, 632-638.

[52] Japón-Luján, R., & Luque de Castro, M. D. 2007. Small branches of olive tree, A source of biophenols complementary to olive leaves. *Journal of Agricultural and Food Chemistry*, 55, 4584-4588.

epiteliale de șobolan s-a concluzionat că extractul concentrat de polifenoli din frunze de măslin reduce concentrația de nitriți și producția de radicali liberi (Zaslaver et al., 2005)[53].

În plus, extractul de frunze de măsline reduce stresul oxidativ indus de vârstă la principalele organe ale șobolanilor în vârstă (Coban et al., 2014)[54].

4. Oleuropeina

Oleuropeina este primul secoiridoid izolat în lume și conferă gustul amar al fructelor și frunzele plantei de măsline (Panizzi et al., 1960)[55]. Oleuropeina a fost folosit în mod tradițional în hipertonie, ateroscleroză, reumatism, gută, diabet zaharat și febră (Fleming 2000)[56] și are efecte antireumatice, diuretice, antiaterogene, antipiretice (Manna et al., 2002)[57], antimicrobiene (Omar, 2010)[58], vasodilatatoare, hipotensive, antiinflamatorii, neuroprotectoare (Dufourny, Leroy & Warembourg, 2000)[59] și, prin acțiunea împotriva radicalilor liberi, antioxidante (Waterman & Lockwood, 2006)[60].

5. În loc de concluzii

Lucrarea prezenta este un parcurs peste timp, de la mențiunile biblice ale măslinului, la studiile moderne referitoare la frunzele de măslin.

---

53 Zaslaver M., Offer S., Kerem Z. et al. 2005. Natural compounds derived from foods modulate nitric oxide production and oxidative status in epithelial lung cells. *J Agric Food Chem*., 53, 9934-9939.

54 Coban J, O¨ ztezcan S, Dogˇru-Abbasogˇlu S, Bingu¨l I, Yes¸il-Mizrak K, Uysal M. 2014. Olive leaf extract decreases age-induced oxidative stress in major organs of aged rats. *Geriatr Gerontol Int*., 14(4), 996–1002.

55 Panizzi L., Scarpati M. L. 1960. Costituzione oleuropeina, glucoside amaro e ad azione amaro ipotensiva dell' olivo, *Gazz. Chim. Ital*., 90, 1449-1485.

56 Fleming, T., 2000. Physician's Desk References for Herbal Medicine, 2nd ed. Medical Economics Company, Montvale, New Jersey, 556-557.

57 Manna C, D'Angelo S, Migliardi V, Loffredi E, Mazzoni O, Morrica P, Galletti P, Zappia V. 2002. Protective effect of the phenolic fraction from virgin olive oils against oxidative stress in human cells. J Agric *Food Chem*., 50, 6521–6526.

58 Omar, S. H.. 2010. Oleuropein in olive and its pharmacological effects. *Sci. Pharm*., 78, 133-154.

59 Dufourny L, Leroy D, Warembourg M (2000) Differential effects of colchicine on the induction of nitric oxide synthase in neurons containing progesterone receptors of the guinea pig hypothalamus. *Brain Res Bull* ,52(5), 435-443.

60 Waterman E, Lockwood B. 2007. Active components and clinical applications of olive oil. *Altern Med Rev*., 12(4), 331-342.

Remedii fitoterapice
pentru anxietate și stres, scurtă incursiune

Ramona-Niculina JURCĂU
Disciplina de Fiziopatologie, Facultatea de Medicină,
Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu" Cluj-Napoca

1. Introducere

Contextul actual a creat multiple consecințe negative, datorită stresului psihologic. Există plante medicinale, denumite adaptogenii. Acestea cresc rezistența la stres, concentrarea, performanța si rezistenta în timpul oboselii (Panossian et al., 2009a)[1]. Efectul lor benefic anti-stres are la bază mecanisme de acțiune asupra axei hipotalamo-hipofizo-adrenală și de control al mediatorilor cheie de răspuns la stres (Panossian, 2009b)[2]. Cercetarea în domeniul psihofarmacologiei a dovedit faptul că o varietate de remedii sunt promițătoare și pot fi benefice în tratamentul anxietății generale și în tulburări de anxietate specifice (Sarris et al, 2013)[3], precum și în cel al stresului în general și al stresului oxidativ în particular (Jurcău coord., 2015)[4].

---

[1] Panossian A, Wikman G, Kaur P, Asea A. 2009a. Adaptogens exert a stress-protective effect by modulation of expression of molecular chaperones. *Phytomedicine.*, 16(6-7), 617-622.

[2] Panossian A, Wikman G. 2009b. Evidence-based efficacy of adaptogens in fatigue, and molecular mechanisms related to their stress-protective activity. *Curr Clin Pharmacol.*, 4(3), 198-219.

[3] Sarris J, McIntyre E, Camfield DA. 2013. Plant-based medicines for anxiety disorders, Part1: a review of preclinical studies. *CNS Drugs.*, 27(3), 207-219.

[4] Jurcău R coordonator. 2015. Modularea stresului oxidativ prin apiterapie, fitoterapie și oenoterapie. *Editura Casa Cărții de Știință*, Cluj-Napoca.

2. Plante cu acțiune antistres

2.1. Levănțica sau lavanda = Lavandula angustifolia

Levănțica are capacitatea de a ameliora starea lăuntrică, estompează frica și angoasele. Este foarte populară în Europa și în SUA ca terapie anti-stres (Bradley et al., 2007)[5].

2.2. Roinița = Melissa officinalis

Melissa officinalis are acțiuni de tip: sedativ, reglator psiho-emoțional, stimulent al memoriei, reduce agitația. Administrarea ei cronică înlătură efectele legate de stres (Cases et al., 2011)[6]. S-a demonstrat eficiența ei și în impactul stresului fizic asupra expresiei faciale (Jurcău et al., 2015b)[7].

2.3. Socul negru = Sambucus nigra

Fructele de Sambucus nigra, sub forma de bobite de culoare neagră, cu miros puternic aromat și dulceag și ușor astringent apar în lunile august-septembrie. Contribuie la combaterea stărilor de stres și nervozitate. Preparatele din fructele de Sambucus nigra au dovedit că au efecte antioxidante in vitro. La șobolani, extractul apos de fructe de Sambucus nigra determină deprimarea sistemului nervos central și are efecte analgezice (Vlachojannis et al., 2010)[8].

2.4. Sunătoarea = Hypericum perforatum

Hypericum perforatum are efecte potențial terapeutice, în managementul comportamentului de tip anxios indus de privarea de somn

[5] Bradley BF, Starkey NJ, Brown SL, Lea RW. 2007. Anxiolytic effects of Lavandula angustifolia odour on the Mongolian gerbil elevated plus maze. *J Ethnopharmacol*., 111(3), 517-525.

[6] Cases J, Ibarra A, Feuillère N, Roller M, Sukkar SG. 2011. Pilot trial of Melissa officinalis L. leaf extract in the treatment of volunteers suffering from mild-to-moderate anxiety disorders and sleep disturbances. *Med J Nutrition Metab*., 4(3), 211-218.

[7] Jurcău R, Jurcău I, Colceriu M, PopM, Bogdan V. 2015b. Influence of Romanian product "Antidepressant", containing Angelica archangelica and Melissa officinalis, on the facial expressions impact in physical stress. *ISRE Conference*, Geneva, Switzerland, 6-10. FACS abstract.

[8] Vlachojannis JE, Cameron M, Chrubasik S. 2010. A systematic review on the sambuci fructus effect and efficacy profiles. *Phytother Res*., 24(1), 1-8.

(Kumar, Singh, 2007)[9]. Este eficient în depresia blândă spre moderată (Ernst, 2002)[10].

2.5. *Teiul pucios = Tillia cordata*

Tillia cordata este utilă și în insomnie, stare de oboseală, stres, nervozitate, stări anxioase și iritabilitate. Extractele apoase sau infuziile obținute din florile speciilor de Tillia cordata sunt larg utilizate în medicina populară, pentru tratamentul anxietății (Barreiro et al., 2006)[11].

2.6. *Floarea patimilor/ pasiunii = Passiflora incarnata*

Administrarea Passiflora incarnata ca și premedicație, la pacienții care urmau să fie supuși tratamentului dentar, este semnificativ eficientă în reducerea anxietății (Kaviani et al., 2013)[12]. Passiflora este utilă și în modularea stresului psihic-mental, la persoane sedentare (Jurcău et al., 2015a)[13].

2.7. *Rădăcina de aur = Rădăcină de trandafir = Bastonul lui Aaron = Rhodiola Rosea*

Rhodiola Rosea are reputația de stimulare a sistemului nervos, diminuare a depresiei, anxietății și a insomniei zilnice (Bystritsky et al., 2008)[14], creștere a performanței de muncă, eliminare a oboselii și prevenire a răului de

---

[9] Kumar A, Singh A. 2007. Protective effect of St. John's wort extract on 72-hour sleep deprivation-induced anxiety-like behavior and oxidative damage in mice. *Planta Med.*, 73(13), 1358-1364.

[10] Ernst E. 2002. The risk-benefit profile of commonly used herbal therapies: Ginkgo, St. John's Wort, Ginseng, Echinacea, Saw Palmetto, and Kava. *Ann Intern Med.*, 136(1), 42-53.

[11] Barreiro Arcos ML, Cremaschi G, Werner S, Coussio J, Ferraro G, Anesini C. 2006. Tilia cordata Mill. Extracts and scopoletin (isolated compound): differential cell growth effects on lymphocytes. *Phytother Res.*, 20(1), 34-40.

[12] Kaviani N, Tavakoli M, Tabanmehr M, Havaei R. 2013. The efficacy of passiflora incarnata linnaeus in reducing dental anxiety in patients undergoing periodontal treatment. *J Dent (Shiraz).*, 14(2), 68-72.

[13] Jurcău R, Jurcău I, Catană F, Colceriu N. 2015a. Influența Passiflora și a antrenamentului fizic, în stresul psihic-mental, la persoane sedentare. The Congress of the Romanian Society of Pathophysiology, Iași. *Book of abstracts*, 163-164.

[14] Bystritsky A, Kerwin L, Feusner JD. 2008. A pilot study of Rhodiola rosea (Rhodax) for generalized anxiety disorder (GAD). *J Altern Complement Med.*, 14(2), 175-180.

mare altitudine (Kelly, 2001)[15], și de rol adaptogen (Panossian et al., 2010)[16]. Au fost descoperite câteva mecanisme de acțiune care ar putea contribui la efectul clinic al extractului de Rhodiola Rosea (Zhang et al., 2009)[17]. Astfel, relația cu axul HHA este deja pusă în evidență (Lishmanov et al., 1987)[18]. Administrarea ei repetată are efect anti-oboseală și scade răspunsul cortizolului în stresul de trezire, la pacienții cu sindrom de oboseală (Olsson et al., 2009)[19]. Rhodiola Rosea este eficientă și în modularea anxietății și a cortizolului salivar, în stresul sportiv (Jurcău et al., 2012)[20].

2.8. Schisandra Chinensis

Schisandra chinensis este o plantă din medicina tradițională chineză, folosită de mii de ani (Su et al., 2013)[21] pe scară largă pentru efectele sale clinice sedative, tonice (Xu et al., 2013)[22] și adaptogene (Kang, Shin, 2012)[23]. Studii clinice au dovedit efectele de protecție ale Schisandra chinensis contra stresului, precum și mecanismele acesteia de reglare a sistemului neuroendocrin (Panossian, 2013)[24]. Schisandra chinensis are rolul de a crește capacitatea de muncă fizică și

---

[15] Kelly GS. 2001. Rhodiola rosea: a possible plant adaptogen. Altern Med Rev., 6(3), 293-302.

[16] Panossian A, Wikman G, Sarris J. 2010. *Phytomedicine*. Rosenroot (Rhodiola rosea): traditional use, chemical composition, pharmacology and clinical efficacy., 17(7), 481-493.

[17] Zhang ZJ, Tong Y, Zou J, Chen PJ, Yu DH. 2009. Dietary supplement with a combination of Rhodiola crenulata and Ginkgo biloba enhances the endurance performance in healthy volunteers. *Chin J Integr Med.*, 15(3), 177-183.

[18] Lishmanov IB, Trifonova ZV, Tsibin AN, et al. 1987. Plasma beta-endorphin and stress hormones in stress and adaptation. *Biull Eksp Biol Med*, 103, 422-424. [Article in Russian]).

[19] Olsson EM, von Schéele B, Panossian AG. 2009. A randomised, double-blind, placebo-controlled, parallel-group study of the standardised extract shr-5 of the roots of Rhodiola rosea in the treatment of subjects with stress-related fatigue. *Planta Med.*, 75(2), 105-112.

[20] Jurcău R, Jurcău I, Bodescu C. 2012. Anxiety and salivary cortisol modulation, in stress sports, by the help of a phytotherapic produce that contains Rhodiola Rosea. *Palestrica Mileniului III.*, 13(3), 213-218.

[21] Su T, Mao C, Yin F, Yu Z, Lin Y, Song Y, Lu T. 2013. Effects of unprocessed versus vinegar-processed Schisandra chinensis on the activity and mRNA expression of CYP1A2, CYP2E1 and CYP3A4 enzymes in rats. *J Ethnopharmacol.*,146(3), 734-743.

[22] Xu H, Gan J, Liu X, Wu R, Jin Y, Li M, Yuan B. 2013. Gender-dependent pharmacokinetics of lignans in rats after single and multiple oral administration of Schisandra chinensis. *J Ethnoph.*; 13.

[23] Kang YH, Shin HM. 2012. Inhibitory effects of Schizandra chinensis extract on atopic dermatitis in NC/Nga mice. *Immunopharmacol Immunotoxicol.*, 34(2), 292-298.

[24] Panossian AG. 2013. Adaptogens in mental and behavioral disorders. *Psychiatr Clin North Am.*, 36(1), 49-64.

de a oferi un efect de protecție anti-stres, împotriva unui spectru larg de factori nocivi (Panossian, 2008)[25]. A fost obținută și modularea stresului de efort fizic, printr-un preparat fito-energetic, care conține Schisandra Chinensis (Jurcău et al., 2013)[26].

2.9. *Planta de ceai = Camellia sinensis*

Polifenolii din Camellia sinensis, cunoscuți ca și catechine, sunt principalii ingredienți activi împotriva efectelor negative ale stresului; cresc semnificativ cheltuielile de energie zilnice (Hininger-Favier et al., 2009)[27]. L-theanina din ceaiul verde: a) crește GABA, dopamina și serotonina în SNC (Yokogoshi et al., 1998)[28]; b) reduce stresul și este folositoare pentru a îmbunătăți cogniția și starea de spirit (Haskell et al., 2008)[29]; c) în situații de stres acut, reduce frecvența cardiacă și răspunsul imunoglobulinei A salivare (Kimura et al., 2007)[30]; d) a crescut starea de calm, dar a scăzut vigilența. Ingestia extractului de ceai verde induce efecte antistres (Yoshino et al., 1994)[31] Ceaiul verde are efecte antistres și în efortul fizic intens, la persoane sedentare (Jurcău &Jurcău, 2013)[32].

---

[25] Panossian A, Wikman G. 2008. Pharmacology of Schisandra chinensis Bail.: an overview of Russian research and uses in medicine. *J Ethnopharmacol.* 118(2), 183-212.

[26] Jurcău R, Jurcău I, Ormenișan S, Colceriu N, Papuc P. 2013. Modulation of physical stress, through a phyto energetical preparation, containing Schisandra Chinensis. *Bioethica.* 1, 51-60.

[27] Hininger-Favier I, Benaraba R, Coves S, Anderson RA, Roussel AM. 2009. Green tea extract decreases oxidative stress and improves insulin sensitivity in an animal model of insulin resistance, the fructose-fed rat. *J Am Coll Nutr.* 28(4)3, 55-361.

[28] Yokogoshi H, Kobayashi M, Mochizuki M, Terashima T. 1998. Effect of theanine, r-glutamylethylamide, on brain monoamines and striatal dopamine release in conscious rats. *Neurochem Res.* 23, 667-673.

[29] Haskell CF, Kennedy DO, Milne AL, Wesnes KA, Scholey AB. 2008. The effects of L-theanine, caffeine and their combination on cognition and mood. *Biol Psychol.* 77, 113-122.

[30] Kimura K, Ozeki M, Juneja LR, Ohira H. 2007. L-Theanine reduces psychological and physiological stress responses. *Biol Psychol.*, 74, 39-45.

[31] Yoshino K, Hara Y, Sano M, Tomita I. 1994. Antioxidative effects of black tea theaflavins and thearubigin on lipid peroxidation of rat liver homogenates induced by tert-butyl hydroperoxide. *Biol Pharm Bull*, 17, 146-149.

[32] Jurcău R, Jurcău I. 2013, Influence of a green tea extract product on oxidative stress and muscle fatigue sensation in sedentary people subjected to physical exercise. *Palestrica Mil III.*, 14(2), 90-95.

2.10. Ginseng (G) = Panax ginseng = Ginseng asiatic = Ginseng coreean

Ginsengul este una dintre cele mai populare plante medicinale din Clina, Japonia și Coreea (Kitaoka et al. 2009)[33], având acțiune antistres și antidepresivă (Chatterjee et al. 2010)[34]. Utilizarea Ginsengului alb și roșu a avut rezultate pozitive asupra anxietății experimentale (Bhattacharya, Mitra, 1991)[35]. Ginsengul are efecte terapeutice în tulburările mixte de anxietate și depresie (Lee et al., 2011)[36], precum și efecte antioboseală (Tan et al., 2013)[37]. Ginsengul roșu coreean a fost utilizat ca tratament pentru anxietate (Kim et al., 2011)[38]. S-a descoperit că saponinele din Ginseng au activitate inhibitorie asupra producției de corticosteroizi din celulele adrenale (Hasegawa et al., 2013)[39].

3. Passiflora incarnata

3.1. Planta

PSF este o plantă cunoscută istoric pentru efectele ei anxiolitice. Deși este încă puțin studiată științific, atrage tot mai mult interesul cercetării utilității ei în situații de stres și de modulare a anxietății (Baek et al., 2014)[40]. Articolul prezent constituie o continuare a unor cercetări anterioare referitoare

---

33 Kitaoka K, Uchida K, Okamoto N, Chikahisa S, Miyazaki T, Takeda E, Séi H. 2009. Fermented ginseng improves the first-night effect in humans. *Sleep.* 32(3), 413-421.

34 Chatterjee M, Verma P, Palit G. 2010. Comparative evaluation of Bacopa monniera and Panax quniquefolium in experimental anxiety and depressive models in mice. *Indian J Exp Biol.*, 48(3), 306-313.

35 Bhattacharya SK, Mitra SK. 1991. Anxiolytic activity of Panax ginseng roots: an experimental study. *J Ethnopharmacol.*, 34(1), 87-92.

36 Lee B, Kim H, Shim I, Lee H, Hahm DH. 2011. Wild ginseng attenuates anxiety- and depression-like behaviors during morphine withdrawal. *J Microbiol Biotechnol.* 21(10), 1088-1096.

37 Tan S, Zhou F, Li N, Dong Q, Zhang X, Ye X, Guo J, Chen B, Yu Z. 2013, Anti-fatigue effect of ginsenoside Rb1 on postoperative fatigue syndrome induced by major small intestinal resection in rat. *Biol Pharm Bull.*, 36(10), 1634-1639.

38 Kim NH, Kim KY, Jeong HJ, Kim HM. 2011. Antidepressant-like effect of altered Korean red ginseng in mice. *Behav Med.*, 37(2), 42-46.

39 Hasegawa E, Nakagawa S, Miyate Y, Takahashi K, Ohta S, Tachikawa E, Yamato S. 2013. Inhibitory effect of protopanaxatriol ginseng metabolite M4 on the production of corticosteroids in ACTH-stimulated bovine adrenal fasciculata cells. *Life Sci.*, 92(12), 687-693.

40 Baek JH, Nierenberg AA, Kinrys G. 2014. Clinical applications of herbal medicines for anxiety and insomnia; targeting patients with bipolar disorder. *Aust N Z J Psychiatry.*,48(8), 705-715.

atât la relația dintre sport și stres (Jurcău et all, 2012b)[41] cât și la modularea stării de anxietate prin plante (Jurcău et all, 2012a[42], Jurcău et all, 2015)[43].

3.2. Părțile utilizate ale plantei și constituenți

Majoritatea cercetărilor au fost axate pe PSF incarnata, pentru care s-a și demonstrat cel mai puternic efect anxiolitic (Dhawan et al., 2001c)[44].

Cu cea mai intensă acțiune anxiolitică a fost identificată la frunzele plantei (Dhawan et al., 2001b)[45]. Au fost identificați mai mulți constituenți bioactivi, și anume: aminoacizi (Awad et al., 2003)[46], diferiți alcaloizii b-carboline și flavonoide, cum ar fi crisina (Awad et al., 2007)[47]. Dintre constituenții activi, benzoflavona (BZF) este considerat unul dintre principalii responsabili pentru efectul anxiolitic al passiflorei (Dhawan et al., 2001d)[48], cu toate că acest fapt a fost contestat (Sampath et al., 2011)[49]. Un studiu in vitro a dovedit că extractul din frunze integrale de PSF inhibă preferențial GABA-transaminaza (Awad et al., 2007)[50].

---

[41] Jurcău R, Jurcău I, Bodescu C. 2012. Anxiety and salivary cortisol modulation, in stress sports, by the help of a phytotherapic produce that contains Rhodiola Rosea. *Palestrica Mileniului III.*, 13(3), 213-218.

[42] Jurcău R, Jurcău I, Bodescu C. 2012b. Anxiety and salivary cortisol modulation, in stress sports, by the help of a phytotherapic produce that contains Rhodiola Rosea. *Palestrica Mileniului III*. 2012a; 13 (3), 213-218.

[43] Jurcău R, Jurcău I, Colceriu N. 2015. Influence of Passiflora and physical training, on psychological-mental stress, in sedentary persons. Congresul Național al Societății Române de Fiziopatologie cu participare internațională. Iași, 7-10 mai 2015, *volum de rezumate*,163-164.

[44] Dhawan K, Kumar S, Sharma A. 2001c. Comparative biological activity study on Passiflora incarnata and P. edulis. *Fitoterapia.*, 72(6), 698-702.

[45] Dhawan K, Kumar S, Sharma A. 2001b. Anxiolytic activity of aerial and underground parts of Passiflora incarnata. *J Ethnopharmacol.*,72(8), 922-926.

[46] Awad R, Arnason JT, Trudeau V, et al. 2003. Phytochemical and biological analysis of skullcap (Scutellaria lateriflora L.): a medicinal plant with anxiolytic properties. *Phytomedicine.*, 10(8), 640-649.

[47] Awad R, Levac D, Cybulska P, et al. 2007. Effects of traditionally used anxiolytic botanicals on enzymes of the c-aminobutyric acid (GABA) system. *Can J Physiol Pharmacol.*, 85(9), 933-942.

[48] Dhawan K, Kumar S, Sharma A. 2001d. Anti-anxiety studies on extracts of Passiflora incarnata linneaus. *J Ethnopharmacol.*, 78(2-3), 165-170.

[49] Sampath C, Holbik M, Krenn L, et al. 2011. Anxiolytic effects of fractions obtained from Passiflora incarnata L. in the elevated plus maze in mice. *Phytotherapy Res.*, 25(6), 789-795.

[50] Awad R, Levac D, Cybulska P, et al. 2007. Effects of traditionally used anxiolytic botanicals on enzymes of the c-aminobutyric acid (GABA) system. *Can J Physiol Pharmacol.*, 85(9), 933-942.

3.3. Publicații PubMed – Efecte anxiolitice

Analiza combinației de cuvinte cheie „PSF incarnata anxiety” arată că există un total de 68 de publicații, între anii 1981-2017. Dintre acestea, 39 de studii au fost realizate pe animale. 26 de studii au fost realizate pe subiecți umani, dintre care: la 9 s-a precizat că subiecții au fost bărbați, iar la 6, că au fost femei; iar vârsta medie a subiecților participanți a fost între 19 și 44 ani, fapt menționat în 7 studii. Două studii au utilizat testul STAI (Aslanargun et al., 2012)[51] și două Hamilton anxiety rating scale sau HAM-A (Villet et al., 2016)[52].

Studii pe animale. Până în prezent, există câteva studii care au folosit modele comportamentale standard pe animale, pentru a măsura efectul anxiolitic al extractelor din planta întreagă de PSF (Dhawan et* al., 2001b[53]; Dhawan et al., 2001c[54]; Dhawan et al., 2001a[55]; Sampath et al., 2011; Dhawan et al., 2002)[56].

Studii clinice. Trei studii clinice care au explorat în mod specific efectele anxiolitice ale PSF, au demonstrat toate o reducere semnificativă a simptomelor de anxietate: a) un studiu a investigat pacienții ambulatori, cu tulburare de anxietate generalizată: la care extractul de PSF a demonstrat o reducere semnificativă a scorurilor Scalei Hamilton de Evaluare a Anxietății, față de valorile inițiale, comparativ cu grupul oxazepam (Akhondzadeh et al., 2001)[57].

---

51 Aslanargun P, Cuvas O, Dikmen B, Aslan E, Yuksel MU. 2012. Passiflora incarnata Linneaus as an anxiolytic before spinal anesthesia. *J Anesth.*, 26, 39-44.

52 Villet S, Vacher V, Colas A, Danno K, Masson JL, Marijnen P, Bordet MF. 2016. Open-label observational study of the homeopathic medicine Passiflora Compose for anxiety and sleep disorders. *Homeopathy.*,105(1), 84-91.

53 Panossian A, Wikman G. 2009b, Evidence-based efficacy of adaptogens in fatigue, and molecular mechanisms related to their stress-protective activity. *Curr Clin Pharmacol.*, 4(3), 198-219.

54 Dhawan K, Kumar S, Sharma A. 2001c. Comparative biological activity study on Passiflora incarnata and P. edulis. *Fitoterapia.*7. 2(6), 698-702.

55 Panossian A, Wikman G, Kaur P, Asea A. 2009a. Adaptogens exert a stress-protective effect by modulation of expression of molecular chaperones. *Phytomedicine.*, 16(6-7), 617-622.

56 Dhawan K, Kumar S, Sharma A. 2002. Comparative anxiolytic activity profile of various preparations of Passiflora incarnata linneaus: a comment on medicinal plants' standardization. *J Altern Comp Med.*, 8(3), 283-291.

57 Akhondzadeh S, Naghavi HR, Vazirian M, Shayeganpour A, Rashidi H, Khani M. 2001. Passionflower in the treatment of generalized anxiety: a pilot double-blind randomized controlled trial with oxazepam. *J Clin Pharm Ther.*, 26(5), 363-367.

b) două preparate diferite de PSF, comparativ cu placebo, au redus semnificativ anxietatea acută preoperatorie, la pacienți (Aslanargun et al., 2012[58]; Movafegh et al., 2008)[59]. Un studiu arată că medicamentul homeopatic PSF Compose ar putea fi indicat ca prima intenție de tratament pentru anxietate și tulburările de somn (Villet et al., 2016)[60].

4. În loc de concluzii

Plantele medicinale au fost folosite ca tratament pentru stres timp de mii de ani. Există o mare varietate de plante medicinale eficiente în condiții de anxietate și stres. Studiile ultimilor ani reafirmă, în cele mai multe situații, ceea ce istoria a dovedit deja. Anume, faptul că plantele cunoscute pentru eficiența lor în contextul stresului, merită poziția dobândită și valorificarea lor continuă în acest scop. Passiflora este o plantă ale cărei efecte anxiolitice sunt documentate istoric și, în parte, confirmate științific. Studiile, realizate atât pe animale, cât și pe subiecți umani, au dovedit eficiența PSF asupra anxietății, în special asupra stării de anxietate. Componentele PSF incarnata sunt deja cunoscute, dar încă în curs de cercetare ca acțiune în anxietate.

---

[58] Aslanargun P, Cuvas O, Dikmen B, Aslan E, Yuksel MU. 2012. Passiflora incarnata Linneaus as an anxiolytic before spinal anesthesia. *J Anesth.*, 26, 39-44.

[59] Movafegh A, Alizadeh R, Hajimohamadi F, et al. 2008. Preoperative oral Passiflora incarnata reduces anxiety in ambulatory surgery patients: a double-blind, placebo-controlled study. *Anesth Analg.*,106(6), 1728-1732.

[60] Villet S, Vacher V, Colas A, Danno K, Masson JL, Marijnen P, Bordet MF. 2016. Open-label observational study of the homeopathic medicine Passiflora Compose for anxiety and sleep disorders. *Homeopathy.*, 105(1), 84-91.

II.

MUZICOLOGIE

Episcopul muzician Evghenie Humulescu
la 150 de ani de la naștere. Activitatea sa pastoral-misionară și muzical-bisericească, model în actualitate

Conf. Univ. Dr. Irina Zamfira BUCESCU-DĂNILĂ
Universitatea Națională de Arte „George Enescu" din Iași

Articolul de față își propune să readucă în memoria prezentului personalitatea episcopului muzician Evghenie Humulescu (1870-1931), la aniversarea a 150 de ani de la nașterea sa. Arhiereul de origine moldoveană – teolog erudit, compozitor și interpret de talent – a desfășurat, de-a lungul vieții, o bogată activitate pastoral-misionară, dar și muzical-bisericească. Implicarea sa în ceea ce privește susținerea statutului cântărețului bisericesc în biserică și societate, prin coordonarea Congresului cântăreților bisericești și evaluarea realizată periodic în cadrul școlilor de cântăreți, dar și modul de organizare a acestor instituții în perioada interbelică, nivelul ridicat de cunoștințe și răspunderea pe care le presupuneau atunci dascălul de strană – pot reprezenta, cu siguranță, posibile modele din care ne putem inspira și în actualitate.

1. Date biografice

Nu s-a scris foarte mult despre Evghenie Humulescu (Fig. 1[1]), totuși, în baza articolelor publicate mai ales în lexicoane[2] am putut sintetiza câteva date de bază despre formarea sa. Moldovean de origine, s-a născut în satul Humulești (județul Neamț), numele său de botez fiind Dimitrie. Anii copilăriei și i-a petrecut la Mănăstirea Văratec, unde mama sa s-a și călugărit, ulterior. Încă de copil, cântând în biserica mănăstirii, a fost remarcat pentru calitățile

[1] Sursa foto: https://ziarullumina.ro/educatie-si-cultura/cultura/privighetoarea-de-altadata-a-catedralei-patriarhale-14227.html

[2] A se vedea Bibliografia din finalul articolul.

vocale sale native de către mitropolitul Calinic Miclescu al Moldovei, care l-a îndrumat și susținut să studieze la Seminarul „Nifon” din București (între 1882-1889). În această instituție teologică de prestigiu, a fost ucenic al renumitului profesor, dirijor și compozitor psalt, Ștefanache Popescu, de la care a desprins „tainele psaltichiei” la un înalt nivel teoretic și practic, interpretativ. De-a lungul anilor de studiu seminarial, pe care i-a absolvit ca premiant, a fost apreciat în mod deosebit și de mitropolitul Ungro-Vlahiei, Iosif Gheorghian, care a văzut în el un ridicat potențial pentru slujirea bisericească. A urmat apoi cursurile Facultății de Teologie (între 1894-1898), finalizându-le cu lucrarea de licență cu tema „Preoția la evrei” (1898). Fiind cunoscut pentru vocea sa deosebită, de „tenor lejer”, a devenit protopsalt al Bisericilor „Sf. Spiridon Nou” și „Domnița Bălașa” din București.



Fig. 1. Episcopul muzician Evghenie

În ceea ce privește activitatea pastoral-misionară bisericească, tânărul Dimitrie a parcurs, de-a lungul vieții, importante trepte ierarhice, servind Biserica cu mult devotament și dăruire. Astfel, mai întâi a fost tuns în monahism la Mitropolia Bucureștilor în anul 1889, cu numele de călugărie Evghenie, apoi a fost hirotonit ierodiacon. În 1894 a fost investit ca arhidiacon și predicator la Mitropolia de București, de către arhiepiscopul Ghenadie Petrescu. În această calitate, Evghenie a colaborat cu arhiereul Nifon Niculescu-Ploeșteanu (acesta, la rândul său, un renumit muzician care susținea cântarea tradițională psaltică, fiind un apărător îndârjit al notației psaltice și al repertoriului specific). În anul 1900 a urmat hirotonirea ca ieromonah și apoi hirotesirea ca arhimandrit. Evghenie era un predicator deosebit de talentat și bine pregătit, datorită acestor calități fiind solicitat să rostească omilia zilei și cuvântul de întâmpinare, atunci când soseau delegații oficiale la Mitropolie.

În 1910 a fost ales de către Sfântul Sinod, pentru meritele sale deosebite în activitatea pastoral-misionară desfășurată, episcop-vicar ale Episcopiei

Argeșului cu titlul de „Piteșteanul”, titular al episcopiei fiind, atunci, episcopul Gherasim Timuș (1849-1911), de asemenea un înzestrat muzician și compozitor psalt.

Opera teologică a lui Evghenie Humulescu cuprinde un număr mare de predici, realizate cu deosebit talent și capacitate de a sintetiza „cuvântul cu putere lucrătoare” în sufletele credincioșilor, care au fost publicate în volumul *Pășune duhovnicească* (București, 1901). De asemenea, a tradus din limba franceză lucrarea *În cer ne recunoaștem*, a sintetizat *Viața și slujba Sfântului Dimitrie Basarabov* (publicată în 1904) și a scris numeroase articole care au apărut în revista „Biserica Ortodoxă Română”.

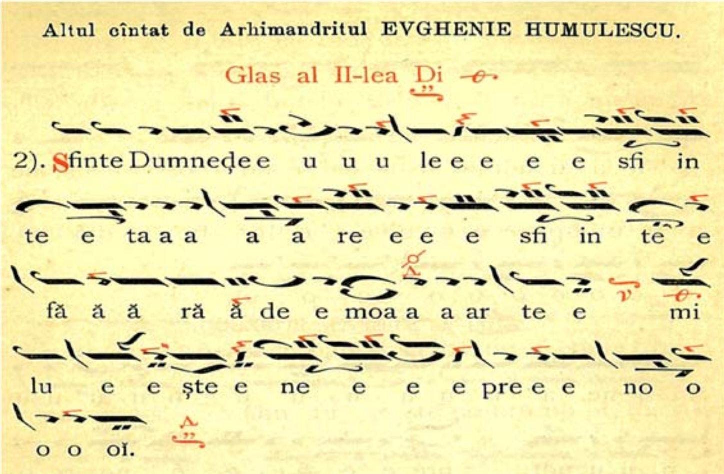
Creațiile sale muzicale psaltice nu sunt numeroase, dar sunt inspirate și valoroase, așa cum afirmă și lexicograful bizantinolog Gheorghe C. Ionescu în lucrarea sa de referință, *Muzica bizantină în România. Dicționar cronologic*[3]. Iată principalele titluri care sunt semnate de episcopul muzician:

- *Iubite-voi, Doamne* – glas V (armonizată de N. Lungu – pentru solo de tenor și cor mixt și de Nicu Moldoveanu – pentru cor bărbătesc);
- *Troparul Sfântului Spiridon* (compus în perioada în care Evghenie era protopsalt la Biserica „Sf. Spiridon Nou” din București);
- *Troparul Sfântului Grigore Teologul*;
- *Am văzut lumina cea adevărată* – glas V;
- *Veniți de primiți lumină* – glas V;
- *Câți în Hristos v-ați botezat;*
- *Sfinte Dumnezeule* – glas II;
- *Sfinte Dumnezeule* – glas I.

Dintre acestea, cele mai cunoscute și interpretate sunt, cu siguranță, cântarea *Iubite-voi, Doamne*, în glasul V și trisaghionul *Sfinte Dumnezeule*, în glasul al II-lea. Prima dintre acestea face parte și astăzi din repertoriul stranei bisericești, datorită melodicității și expresivității profund religioase, iar cea de-a doua se distinge prin caracterul clasic al formulelor melodice utilizate, în notație de tip analitic. (Exemplul muzical nr. 1)

---

[3] Gh. C. Ionescu, *Muzica bizantină în România. Dicționar cronologic,* Ed. Sagittarius, București, 2003, p. 300.



Ex. muzical nr. 1. – *Sfinte Dumnezeule* – glas II[4]

Pentru a trasa și câteva dintre coordonatele activității lui Evghenie Humulescu în domeniul muzicii bisericești, este necesar să cunoaștem care era situația acesteia, la începutul secolului XX, în țara noastră.

2. Contextul social al activității dascălilor și școlilor de cântăreți la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX

În primul deceniu al veacului XX, cântarea bisericească monodică în Regatul României se afla într-o situație mai puțin înfloritoare, comparativ cu veacul anterior. Aceasta, deoarece schimbările politice majore din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, înfăptuite datorită Unirii Principatelor (1859), au produs profunde mutații în societate, multe din ele favorabile, care au condus la progres, altele, însă, mai puțin benefice. Referitor la acestea din urmă, în domeniul administrativ eclesiastic avem în vedere îndeosebi măsura secularizării averilor mănăstirești și reforma cântărilor bisericești, impuse prin reformele inițiate și aplicate începând cu anul 1864, de guvernul condus de domnitorul Al. I. Cuza. Astfel, s-a reglementat înlocuirea limbii grecești cu limba română în practica liturgică, ceea ce a constituit un fapt pozitiv, dar s-a dispus și eliminarea cântării monodice tradiționale, în favoarea celei de factură armonică, corală. Această ultimă măsură a provocat nemulțumirea clerului,

[4] Nifon Ploeșteanu, *Carte de muzică bisericească, pe psaltichie și pe note liniare, pentru trei voci*, București, 1903, p. 114.

cântăreților și credincioșilor, de aceea a fost respinsă de Sfântul Sinod. Confiscarea averilor și a proprietăților mănăstirilor a dus la o diminuare considerabilă a veniturilor dascălilor de strană, ceea ce a avut repercusiuni importante asupra calității vieții și activității acestora.

Iată doar unul dintre principalele motive care i-au determinat, în anul 1905, pe reprezentanții Asociației cântăreților bisericești, sub coordonarea lui Ion Popescu-Pasărea, renumit psalt, profesor și compozitor ce activa în București, să redacteze și să înainteze apoi Ministerului Instrucțiunii și Cultelor un memoriu, în care se prezenta situația deficitară a dascălilor de strană, propunând și o serie de măsuri „pentru îmbunătățirea situațiunei lor morale și materiale”[5]. Memoriul a fost votat în unanimitate în Adunarea generală a cântăreților bisericești din 12 Octombrie 1905.

Iată câteva dintre cauzele „decadenței” cântăreților, sintetizate pe baza documentului menționat:

– Lipsa școlilor sistematice de învățare a cântărilor bisericești;
– Scăderea dramatică a drepturilor salariale ale cântăreților de strană și sistarea altor avantaje, ca urmare a confiscării averilor mănăstirești (secularizării) prin Reformele domnitorului Al. I Cuza. Dacă în urma Deciziei Sf. Sinod din 1873, salariul unui cântăreț din orașele mari era de 1200 lei, 888 de lei cântărețul mic și 420 de lei paracliserul, prin Legea de progres a clerului din 1893, acesta s-a redus la cuantumul de 50 de lei dascălul și 30 de lei paracliserul, iar pentru cântăreții din mediul rural, 11 lei lunar;
– Desconsiderarea adusă cântărilor bisericești, precum și tendința de a le transpune sau înlocui cu cântări occidentale.

Reprezentanții Adunării generale a dascălilor de strană au propus și o serie de măsuri de îmbunătățire a situației lor, dintre care spicuim pe cele mai importante:

– Revenirea la salarizarea stabilită prin legea din 1873, precum și acordarea altor drepturi „în stat” absolvenților școlilor de cântăreți (reducerea termenului militar la un an, asemenea studenților licențiați

---

[5] *Memoriul cântăreților bisericești din București și votat în Adunarea generală din 12 Octombrie a.c.* (1905, n.n.) *și propus pentru îmbunătățirea situațiunei lor morale și materiale*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1905.

în muzică de la Conservator; angajarea pe posturile de cântăreț doar a tinerilor care terminau studii de specialitate);

- Înființarea de școli publice de muzică bisericească la fiecare episcopie, iar în București, fondarea unei „școli superioare pentru cultivarea și perfecționarea muzicii bisericești", destinată pregătirii profesorilor care vor preda la Seminarii și școli episcopale;
- „Numirea cântăreților să nu se mai facă ca până acum prin simpla recomandare a parohului, ci în urma unui examen de capacitate dat înaintea unei comisiuni compusă din trei membri: un specialist, un reprezentant al Sf. Mitropolii și un reprezentant al Ministerului de Culte"[6].

În urma acestui important Memoriu, s-au luat măsuri organizatorice în învățământul muzical-bisericesc, în timpul activității reformatoare a ministrului învățământului, Spiru Haret (1851-1912), personalitate de prim rang a învățământului românesc, care a avut un rol fundamental în modernizarea și reorganizarea acestuia. Una dintre măsurile deosebit de benefice și importante a fost alcătuirea unui nou „Regulament de funcționare al școlilor de cântăreți", precum și a unui nou „Program analitic"[7], ambele aprobate în 1910. În cadrul acestor normative, se stipula că „scopul școalelor este a de pregăti și a da bisericilor din Regatul Român cântăreți și paracliseri bine-cunoscători, atât de psaltichie și tipicul bisericesc, cât și de muzica liniară elementară și corală"[8]. Se prevedea și înființarea obligatorie a unei biblioteci cu cărțile de specialitate necesare pentru „complectarea cunoștinței elevilor, spre a putea deveni la vreme, nu numai cântăreți buni, dar și creștini pioși și cetățeni devotați"[9]. Durata cursurilor era de trei ani, iar școala de cântăreți funcționa cu doi profesori, care își împărțeau disciplinele de studiu predate. Unul dintre aceștia deținea funcția de director, trebuia să fie cleric și preda obiectele de specialitate bisericească, iar cel de al doilea putea fi laic, cu studii de Conservator, pentru învățarea disciplinelor Muzica occidentală și Cor. Elevii dădeau examen la sfârșitul fiecărui an de studiu și un examen final de absolvire

---

[6] *Memoriul cântăreților bisericești...*, op. cit., pp. 11-12.

[7] *Programul analitic al obiectelor de învățământ ce se predau în școalele de cântăreți și Regulamentul pentru reorganizarea și funcționarea școlilor de cântăreți bisericești. Votate de Sf. Sinod în ședința de la 25 octombrie 1910*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1912, p. 10.

[8] *Ibidem*, p. 11.

[9] *Ibidem*.

al școlii, cu o comisie formată din profesorii școlii, un reprezentant al Ministerului Instrucțiunii și Cultelor și un delegat al Chiriarhului. Examenul consta în probe teoretice și practice (cântare după partitura muzicală și cântare practică).

În Tabelul 1 se pot vedea disciplinele predate în cadrul Școlilor de cântăreți, conform noului *Regulament de funcționare al Școalelor de Cântăreți* aprobat de Minister în 1910.

Tabelul 1. „Programul analitic al Școalelor de cântăreți”[10]

Obiecte de învățământ	**Cuantum ore/săptămână**	**Durata de studiu (anul)**
Muzica bisericească orientală (pe psaltichie și în mod practic)	**5 ore**	**Anii I, II, III**
Tipic bisericesc	**2 ore**	**Anii I, II, III**
Muzică occidentală (teorie și cor)	**3 ore**	**Anii I, II, III**
Cetirea bisericească pe cărți de ritual cu litere chirilice și latine	**3 ore** **2 ore**	**Anul I** **Anul II**
Istoria Vechiului și Noului Testament	2 ore	Anul I
Catechismul Bisericii creștine ortodoxe	2 ore	Anul II
Principii de morală creștină	1 oră	Anul II
Noțiuni de liturgică	2 ore	Anul III
Istoria Bisericii Române	2 ore	Anul III
Practica cancelariei parohiale	1 oră	Anul III

Se poate observa că numărul de ore acordat obiectelor de pregătire muzicală psaltică, care implicau învățarea repertoriului de bază al stranei pe baza partiturilor, dar și cântarea practică, era unul consistent, câte cinci ore pe săptămână și încă alte trei ore dedicate învățării teoriei muzicii liniare și a corului armonic. În afară de acestea, se acorda deosebită importanță învățării tipicului, dar și „cetirii bisericești pe cărți de ritual cu litere chirilice și latine”, discipline care asigurau înțelegerea integrării cântărilor în diversele slujbe și formau și deprinderile de citire practică, ecfonetică, a textelor liturgice.

Dacă facem o comparație a cifrelor de mai sus, cu numărul de ore acordat astăzi disciplinelor similare în Seminariile teologice ortodoxe, constatăm o mare diferență, în sens negativ, adică sunt prevăzute mult mai puține ore de pregătire pentru învățarea cântării psaltice, precum și a celei occidentale și a ansamblurilor specifice. Această reducere semnificativă

[10] *Programul analitic al obiectelor...*, op. cit., pp. 6-10.

aplicată în curricula Seminariilor conduce, desigur, la rezultate mai puțin bune în învățare, ceea ce constituie un dezavantaj în pregătirea viitorilor psalți.

Revenind la **activitatea muzical-bisericească a episcopului Evghenie Humulescu**, precizăm că, pe lângă faptul că a avut o experiență practică îndelungată în tinerețea sa, ca psalt și apoi ca arhidiacon, ulterior a devenit inspector al școlii de cântăreți de pe lângă Mitropolia Bucureștilor, ceea ce confirmă, o dată în plus, calitățile sale de specialist în domeniul muzicii bisericești.

Un moment important în impulsionarea activității susținute de dascălii de strană din București l-a constituit, cu siguranță, înființarea, la 9 septembrie 1910, a *Societății Culturale „Părintele Macarie" a cântăreților bisericești din București*, condusă de renumitul profesor și compozitor Ion Popescu-Pasărea (1871-1943), care avea ca scop „ridicarea prin cultură" a acestei bresle și afirmarea ei în societate, ca un factor de educație și progres. Se preconizau susținerea de repetiții săptămânale, înființarea unei școli muzicale pentru adulți, organizarea de concerte artistice, editarea revistei „Cultura", organizarea „de escursiuni pentru cunoașterea monumentelor religioase și naționale" și, foarte important, organizarea unui „congres general al tuturor cântăreților"[11]. Iată care au fost rezultatele acestei ultime inițiative, exprimată de autorul moral al acesteia, muzicianul militant Ion Popescu-Pasărea: „(…) Am organizat *Congresele* cântăreților bisericești, cari au adus o vie lumină asupra drepturilor și datoriilor cântăreților, precum și asupra rolului important pe care l-ar putea avea în biserică ca și în societate. Congresele ne-au prezentat lumii profane ca un corp demn și ordonat și cu drept cuvânt s-a zis «Congresul este demn de Europa»."[12]

La prima ediție care s-a desfășurat în anul 1911, episcopul Evghenie Humulescu a fost invitat să participe, în calitate de președinte. În anul următor, 1912, a avut loc și cea de-a doua ediție a Congresului cântăreților, desfășurat la Iași (vezi Figura 2); tot în același an, ierarhul muzician a fost ales membru de onoare al Societății Părintele Macarie, semn al unei frumoase colaborări între cele două personalități ale muzicii bisericești de atunci. În sfârșit, în anul 1924, Evghenie Humulescu este numit președinte al comisiei pentru examenul de

[11] Ion Popescu-Pasărea, *Întâmpinare la reclamațiunile făcute Sfântului Sinod contra existenții și activității noastre de către Societatea „Cucuzel" din București*, Asociația Culturală „Macarie", Tipografia Profesională Dim. C. Ionescu, București, 1912, p. 3.

[12] *Ibidem*, pp. 6-7.

Capacitate al elevilor școlilor de cântăreți din eparhia Bucureștilor. Din comisie făceau parte: Dumitru G. Kiriac (pentru muzica vocală) și Ion Popescu-Pasărea (pentru muzică bisericească), ambii profesori ai Conservatorului bucureștean, vestiți pentru competențele muzicale, atât în plan didactic și componistic, cât și pentru deschiderea culturală europeană. Iată la ce nivel erau evaluați, în perioada ante- și interbelică, absolvenții Școlilor de cântăreți: în prezența unor profesori de renume, al unui reprezentant al Ministerului Cultelor și al unui episcop, specializat în muzica psaltică. Comentariile cred că sunt de prisos.

În loc de concluzie, voi formula îndemnul, adresat atât tinerilor muzicieni psalți și teologi, dascălilor acestora, cât și forurilor decizionale ale învățământului românesc, de a se inspira cât mai mult din modelul oferit de marile personalități bisericești și culturale române din prima jumătate a veacului XX. Aceasta pentru a ridica, din nou, cântarea bisericească la nivelul de „artă sacră", pe care înaintașii noștri nu au pregetat să îl construiască și să îl susțină cu simț de răspundere, sacrificiu și patriotism.



Fig. 2. A doua ediție a Congresului cântăreților bisericești – Iași (21-23 august 1912)[13]

[13] Sursă foto: https://seminariasi.ro/istoric/o-fotografie-istorica-congresul-cantaretilor-bisericesti-din-1912

3. Bibliografie

Ionescu, Gheorghe C., *Muzica bizantină în România. Dicționar cronologic,* Ed. Sagittarius, București, 2003.

*** *Memoriul cântăreților bisericești din București și votat în Adunarea generală din 12 Octombrie a.c. (1905, n.n.) și propus pentru îmbunătățirea situațiunei lor morale și materiale,* București, Tipografia Cărților Bisericești, 1905.

Popescu-Pasărea, Ion, *Întâmpinare la reclamațiunile făcute Sfântului Sinod contra existenții și activității noastre de către Societatea „Cucuzel" din București,* Asociația Culturală „Macarie", Tipografia Profesională Dim. C. Ionescu, București, 1912.

Ploeșteanu, Nifon, *Carte de muzică bisericească, pe psaltichie și pe note liniare, pentru trei voci,* București, 1903.

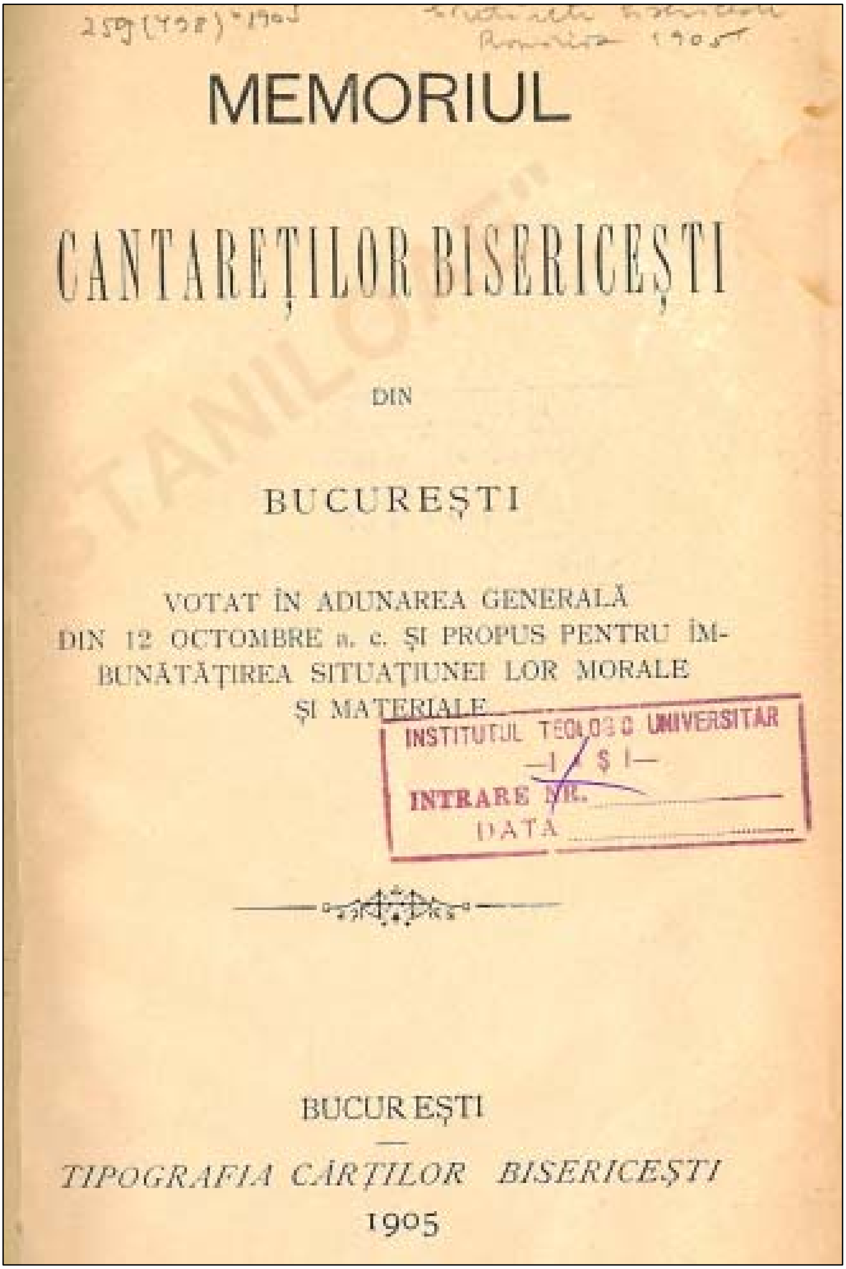
*** *Programul analitic al obiectelor de învățământ ce se predau în școalele de cântăreți și Regulamentul pentru reorganizarea și funcționare școalelor de cântăreți,* Tipografia cărților bisericești, București, 1912.

https://ziarullumina.ro/educatie-si-cultura/cultura/privighetoarea-de-altadata-a-catedralei-patriarhale-14227.html

https://seminariasi.ro/istoric/o-fotografie-istorica-congresul-cantaretilor-bisericesti-din-1912

https://psaltiicatedraleipatriarhale.wordpress.com/2014/05/13/arhiereul-evghenie-humulescu

Anexa 1



MEMORIUL

CANTAREȚILOR BISERICEȘTI

DIN

BUCUREȘTI

VOTAT ÎN ADUNAREA GENERALĂ
DIN 12 OCTOMBRE a. c. ȘI PROPUS PENTRU ÎM-
BUNĂTĂȚIREA SITUAȚIUNEI LOR MORALE
ȘI MATERIALE

BUCUREȘTI
—
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
1905

Anexa 2



PROGRAMUL ANALITIC

Al obiectelor de invățământ ce se predau în școalele de cântăreți bisericești

și

REGULAMENTUL

pentru

Reorganizarea și funcționarea școalelor de cântăreți bisericești

Votate de Sf. Sinod

În ședința dela 25 Octomvrie 1910

Și publicate în Monitorul Oficial No 238 din 27 Ianuarie 1911

BUCUREȘTI

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

1912

Discernământ și conduită în actul interpretativ al cântării de strană. Observații critice pe seama unor abateri de la linia muzicală tradițională românească

Pr. Lect. Dr. Zaharia MATEI
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București

1. Considerații introductive

Cel mai eficace mijloc de transmitere a adevărurilor de credință a fost, dintotdeauna, cântarea bisericească. Dacă icoana mijlocește comuniunea cu Dumnezeu prin intermediul văzului, cântarea apropie și unește pe om cu Dumnezeu prin auz, frumusețea și diversitatea sonorităților realizând și totodată întreținând, în Biserică, cadrul de rugăciune și atmosfera de comuniune creștină. Fiind un tezaur al Bisericii, cântarea s-a format și s-a dezvoltat în bună rânduială, sub supravegherea atentă a Sfinților Părinți. Mulți dintre ei au fost și creatori de imnuri creștine care, treptat, au pătruns în cultul liturgic. Părinții Bisericii au acordat o atenție sporită conținutului doctrinar al cântărilor bisericești, ferindu-le de învățături greșite, și unii dintre ei ne-au lăsat recomandări privitoare la modul cum trebuie să fie executate acestea, în Biserică. Pentru a fi evitate abaterile de la linia tradițională, în ceea ce privește interpretarea muzicală, aceștia au fixat reguli și norme canonice pentru ca cei care cântă să le respecte și să aducă laudă lui Dumnezeu cu evlavie și cu smerenie. Deopotrivă au afirmat că cel care este rânduit să cânte în Biserică trebuie să cânte cu inimă bună, adică să cânte nu doar cu vocea, ci și din inimă, și cu convingere, împlinind prin aceasta un act liturgic și misionar-pastoral. Așadar, cântărețul nu trebuie să devină un solist care să își propună punerea în valoare a calităților sale vocale și să se cânte pe sine, pentru a fi remarcat și lăudat, ci trebuie să știe că, în cadrul adunărilor liturgice, el este un apostol și un transmițător al Cuvântului lui Dumnezeu înaintea celor care îl ascultă. În

ultimii douăzeci de ani, în Biserica noastră au apărut așa-ziși cântăreți înzestrați cu voci deosebite, care au uitat că prin cântare se realizează un apostolat sfânt, aceștia abătându-se de la drumul drept, fie inovând, fie exagerând prin executarea unor cântări pe tonuri prea înalte, fie îndepărtându-se de la stilul românesc tradițional prin deformări de ordin fonetic contrare limbii române, fie fără a ține seamă de diortosirile textului imnografic realizate în ultimul timp sub directa îndrumare a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Punctele de vedere critice ce vor fi exprimate în acest material nu sunt menite să aducă ofensă vreunui cântăreț bisericesc, ci să corecteze eventualele nereguli cu scopul revenirii la linia tradițională și curat românească a cântării de strană.

Tema pe care mi-am propus să o tratez are în vedere atitudinea și conduita psalților în cadrul actului misionar și liturgic al cântării bisericești, precum și unele abateri de la regulile care reglementează cântarea de strană. Consider că dezbaterea, în sine, pe această temă, este actuală și totodată îmbracă un caracter practic, deoarece vizează bunul mers al cântării noastre bisericești tradiționale. În prezentarea acestui demers am plecat de la premisa că muzica bisericească este**:**

1. **un instrument de laudă și slavă aduse lui Dumnezeu**;
2. **un mijloc eficace de propovăduire a dreptei credințe**;
3. **un mijloc de întărire a unității de credință a membrilor Bisericii;**
4. **un mijloc de creare a stării de rugăciune și de comuniune în cadrul slujbelor liturgice**.

Părinții Bisericii s-au preocupat ca aceste patru aspecte să fie respectate cu acrivie, abaterile de la regulile credinței și rugăciunii liturgice fiind sancționate fie direct, fie prin scrieri. De o însemnată valoare rămâne însă lucrarea cu caracter teologico-practic a Sfântului Niceta de Remesiana, *De Psalmodiae bono*, în care autorul fixează regulile buneicuviințe în cântare, prin care se poate realiza sfânta comuniune – idealul rugăciunii liturgice. Este important de menționat faptul că, în Biserică, muzica trebuie să fie conformă cu textele biblice și imnografice alcătuite de aghiografi și melozi prin lucrarea Duhului Sfânt. Prin urmare, nu orice fel de muzică poate fi compatibilă (potrivită) cu esența imnelor. Cântarea la strană este un act responsabil ce derivă din conținutul și etosul sacru al acestor cântări. Astfel, în cadrul actului interpretativ pe care cântărețul îl desfășoară la strană trebuie să funcționeze în

mod constant *discernământul duhovnicesc*. Dacă în primele patru secole de viețuire creștină au predominat, în cult, psalmodia, laudele și cântările duhovnicești, menționate de Sf. Ap. Pavel în epistolele către Efeseni 5, 19 și Coloseni 3, 16, odată cu libertatea acordată de Sf. Împărat Constantin cel Mare creștinilor ia amploare viața bisericească sub toate formele ei și, deopotrivă, cântarea bisericească cunoaște o etapă înfloritoare. În ceea ce privește rolul ei apologetic, de apărare a dreptei credințe, nu vom insista aici. Ne vom rezuma deocamdată la câteva aspecte privitoare la statutul și lucrarea cântăreților bisericești în viziunea unor Părinți ai Bisericii.

2. Conduita cântărețului în Biserică. Importanța trăirii spirituale în actul interpretativ

Ne este bine-cunoscut faptul că anagnoștii, adică citeții sau lectorii (cântăreții), au avut un rol important în cadrul slujbelor liturgice. Ei erau mandatați să organizeze și să asigure corecta desfășurare a cântării. Muzica adoptată de Biserică, prin emoția și frumusețea sonorităților ei, încânta auzul, mângâia sufletele și lumina mințile creștinilor. Făcând referire la istoria cântării și particularizând rolul acesteia în viața Bisericii noastre, arhiereul Nifon Niculescu Ploeșteanu arăta că: „Musica mișcă sufletul și-l înalță către Cel ce l-a creat; Musica Bisericii noastre nu numai a împodobit Cultul Divin în decursul veacurilor, dar a dat și impulsiune avântului național”[1], cu alte cuvinte, a întărit sentimentul patriotic – etnic al popoarelor creștine și implicit, al poporului nostru. Așadar, ierarhul român de la începutul secolului al XX-lea evidenția și dimensiunea etnică a cântării de strană, arătând rolul acesteia în conturarea și cultivarea sentimentelor și idealului de unitate națională. Dar caracterul sacru al cântării postula de la sine o atitudine demnă și plină de evlavie din partea cântăreților care îndeplineau în acest fel un apostolat în rândul membrilor Bisericii. Altfel spus, cântărețul trebuia să fie, alături de preoți, diaconi și episcopi, model de credință și de trăire creștină profundă înaintea credincioșilor. În cadrul cântării omofone la care luau parte toți creștinii, cântărețul deținea rolul cel mai important, el fiind practic cel care îi învăța pe credincioși

[1] *Carte de musică bisericească pe psaltichie și pe note liniare, pentru trei voci*, București, tipografiile Joseph Göbl („Gutenberg”), a Cărților Bisericești și Carol Göbl 20, Strada Doamnei, 1902, p. 97.

ce și cum să cânte în biserică. Așadar, dacă ar fi să definim funcțiile cântării bisericești, acestea sunt următoarele: educativ-instructivă, liturgic-sacramentală și misionar-pastorală. Cu privire la importanța și primatul trăirii creștine în cadrul actului muzical de strană, vom prezenta în continuare câteva texte cu rol edificator.

a) Sf. Ap. Pavel îi îndemna pe creștinii comunității din Corint să cânte cântările sfinte în acord deplin cu simțirea lăuntrică a inimii: „Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga și cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta și cu mintea (I. Cor. 14, 14-15)". În îndemnul apostolului, accentul nu cade pe iscusința cântării, ci pe importanța cugetării la cele rostite sau cântate și pe legătura dintre minte și inimă. Astfel, înțelegerea profundă cu mintea a învățăturilor dumnezeiești constituie, în gândirea Apostolului Pavel, baza trăirii creștine sau a transformării duhovnicești a creștinului.

b) În textul unei inscripții săpate pe mormântul unui psalt din cetatea Adriani din Asia Mică (probabil din sec. III), concitadinii lui creștini îi aduc omagii postume, fiindcă: „a fermecat (cu vocea și cântarea lui) turma lui Dumnezeu Cel Preaînalt și a instruit pe toți credincioșii în cântarea psalmilor sfinți și în citirea cărților sfinte"[2]. Cântul glasului trebuie să izvorască din inimă, după cuvântul Psalmistului: „De profundiis clamavit ad Te, Domine [...]" (Ps. 129, 1). În cadrul Sfintei Liturghii Îl rugăm pe Dumnezeu, zicând: „Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta Preacinstitul și de mare cuviință Numele Tău [...][3]. Mintea care cugetă drept la Dumnezeu coboară în inimă, iar inima, încălzind cugetarea minții, o transformă pe aceasta în doxologie bineplăcută și jertfită lui Dumnezeu. Din textul unui precept stabilit de Sinodul de la Cartagina (367), preluat și de Biserica Apuseană, reiese că, în momentul hirotesiei cântărețului, episcopul îi adresa acestuia următorul îndemn: „Consideră că ceea ce cânți cu gura crezi din inimă și ceea ce crezi din inimă tu întărești prin fapte"[4]. Un alt text vine să întărească această convingere, stabilind ca izvor și motivație a lucrării de a cânta în biserică, iubirea: „Nu vocea, ci jurământul, nu coarda muzicală, ci inima, nu strigătul, ci iubirea care trebuie să strige către urechea lui Dumnezeu. Cântând cu vocea ta, roagă-te cu sufletul, ca vocea să nu lucreze singură; căci strigătul ieșit din gură piere fără

[2] Cf. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. III, col. 344-345.

[3] *Liturghier*, EIBMO, București, 2012, pp. 180-181.

[4] Amedée GASTOUÉ, *La musique de l'Église*, 1916, p. 26.

iubirea ieșită din inimă"[5]. Avertismentul vine pe fondul unor abateri și înstrăinări de la canonicitatea cântării, de care ne izbim și în zilele noastre. Cel care cântă cu glas frumos nu trebuie să uite că el nu împlinește doar un act artistic, în cadrul căruia se pune în valoare pe sine. Credincioșii nu vin la biserică pentru a admira vocea cântărețului, ca în sălile de spectacol, ci vin ca să se roage lui Dumnezeu, prin intermediul cântării. Așadar, primatul îl dețin textele cântărilor, care sunt mărturisiri de credință și rugăciuni ale Bisericii, iar cântărețul, prin frumusețea și virtuozitatea glasului și prin cântarea sa smerită, trebuie să strecoare învățătura dumnezeiască în sufletele credincioșilor care îl ascultă. În consecință, actul său artistic devine un act de slujire și de mărturisire a credinței curate. În consonanță cu cele menționate anterior, Sfântul Vasile cel Mare îl îndeamnă astfel pe cel ce cântă: „Limba ta să cânte psalmi, mintea ta să caute să afle înțelesul celor spuse în cântări, ca să cânți și cu gura, dar să cânți și cu mintea"[6]. În concordanță cu îndemnul Sf. Vasile cel Mare, Fericitul Ieronim îndemna exclamativ: „Ascultați, ascultați oameni; ascultați voi care aveți misiunea de a cânta slujba în biserică; aceasta nu prin voce, ci prin inima cu care trebuie să slujească Domnului"[7].

3. Reglementări canonice privind conduita artistică și spirituală a cântărețului în Biserică

În colecțiile de canoane ale Bisericii sunt cuprinse și prevederi referitoare la ceea ce trebuie să se cânte în Biserică, la cărțile canonice din care să se citească și să se cânte în adunările de cult creștine, precum și la cine anume are legitimitatea de a întrebuința aceste colecții de texte și cântări. Dacă prin canonul 59 al sinodului de la Laodiceea (343) erau interzise cântările eretice și întrebuințarea altor cărți decât cele canonice ale Vechiului și Noului Testament[8], în canonul 15 al aceluiași sinod local se făcea referire la persoana cântărețului, astfel: „Afară de cântăreții canonici, care se urcă pe amvon și cântă

---

[5] Amedée GASTOUÉ, *La musique de l'Église*, p. 27.
[6] SF. VASILE CEL MARE, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, EIBMBOR, București, 2000, p. 86.
[7] Amedée GASTOUÉ, *La musique de l'Église*, p. 26.
[8] Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Note și comentarii, f.l., f. ed., 1992, p. 230.

din carte, altora nu li se permite să cânte în biserică”[9]. Canonul acesta nu interzicea participarea poporului dreptcredincios la cântarea în comun, în biserică, dar cântărețul oficial era dirijorul sau îndrumătorul corului credincioșilor. Canonul 75 al sinodului Trulan face trimitere directă la maniera de interpretare a cântărilor. Iată textul acestui canon: „Voim ca cei ce se află în biserică spre a cânta să nu se folosească de strigăte netocmite (fără de rânduială, vaiete) și să silească firea spre răcnire, nici să zică ceva pe deasupra decât dintre cele care Bisericii nu-i sunt nici potrivite, nici necuviincioase, ci cu multă luare-aminte și smerenie, să aducă cântări lui Dumnezeu Cel ce veghează asupra celor ascunse, căci Sfântul Cuvânt a învățat pe fiii Lui Israel să fie cucernici”[10]. În mod cert, atunci ca și în zilele noastre existau astfel de cântăreți care, mânați de o pornire interioară lipsită de smerenie și de neînțelegerea caracterului și semnificațiilor spirituale ale cântării bisericești, aveau un fel de comportament neadecvat, introducând în modul lor de interpretare spiritul profan întâlnit în cântările pernicioase, lumești, de care Biserica s-a delimitat dintru început. Cântarea Duhului Sfânt era menită să coboare cerul în inimile creștinilor și totodată să înalțe sufletele lor la cea mai sfântă și mai tainică comuniune cu Dumnezeu și să le contopească în iubirea unora față de alții. Or, pentru atingerea acestui scop era nevoie ca cei care cântă în biserici să fie ei mai întâi trăitori ai dogmelor sfinte, curați cu inimile și rugători. Conchizând, putem exprima faptul că Părinții Bisericii nu puneau accent pe calitatea, intensitatea, tăria și frumusețea vocii, ci pe mesajul sau inteligibilitatea textului și pe trăirea autentică.

4. Abateri de la linia muzicală tradițională românească

Dacă ar fi să ne referim la realitatea zilelor noastre, putem considera că, mai ales în ultimii 20 de ani ai acestui secol a căpătat contur un curent primejdios, în cadrul căruia unii cântăreți mai tineri de vârstă nu mai țin seamă de recomandările Bisericii în ce privește atitudinea corectă față de cântare. Și acest lucru se petrece atunci când unii dintre aceștia, necunoscând bine tradiția muzicală românească, mai cu seamă creația protopsalților români din ultimii

---

[9] Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 220.
[10] Arhid. prof. dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p.148.

200 de ani, se dedulcesc de creația unor protopsalți greci pe care aproape că îi idolatrizează, încercând să-i imite în ceea ce privește maniera interpretativă. La aceștia se constată câteva manifestări îngrijorătoare:

4.1. O indiferență față de repertoriul muzical bisericesc autohton. Privitor la acest aspect, se observă faptul că această categorie de cântăreți rareori aleg să cânte din frumoasa și cizelata creație psaltică a clasicilor români, precum: Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, Nectarie Schimonahul etc. și aproape deloc din creația lui Ștefanache Popescu, a lui Ion Popescu-Pasărea și a altor compozitori români. Necunoașterea culturii muzicale autohtone, cu toate etapele și reprezentanții ei, îngemănată cu practica executării unor cântări traduse mai recent din repertoriul cântăreților greci, trădează lipsa de atașament și de respect față de creația psaltică a înaintașilor noștri. Însă, se știe că clasicii muzicii noastre bisericești au creat o muzică de strană conformă cu cerințele lingvistice ale textelor liturgice românești și cu simțământul și gustul românului. Și astfel, în decursul a două secole (1821-2021), în care diortosirea cărților de cult a fost determinantă pentru evoluția cântării noastre bisericești, s-a plămădit o cântare care s-a contopit cu sufletul românesc. Mai mult decât atât, unii dintre aceștia, invocând respectul față de vechea tradiție muzicală, desconsideră cărțile de cântări bisericești uniformizate, redactate în dublă notație, psaltică și liniară, fără a lua în considerare contextul și necesitatea publicării acestora, într-o epocă în care școlile de cântăreți fuseseră desființate, notația psaltică se studia în doar câteva școli bisericești salvate de autoritatea bisericească cu multe eforturi și dificultăți, aceasta fiind necunoscută mirenilor Bisericii noastre. Transcrierea cântărilor în notația liniară a fost mâna întinsă a Bisericii celor care o cunoșteau cât de cât și care astfel s-au apropiat de locașurile de cult și au început să descifreze și să deprindă cântările. Oricum, uniformizarea cântărilor din anii ’50 ai secolului trecut a fost o lucrare misionară și pastorală inițiată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în frunte cu Patriarhul Justinian Marina și continuată cu mult elan și cu mult succes după 1989, în vremea arhipăstoririi Patriarhului Teoctist Arăpașu, iar în zilele noastre sub arhipăstorirea și purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Patriarh Daniel. Spre o bună informare, atragem atenți că melodiile bisericești uniformizate, pe alocuri stilizate și prescurtate, au ca izvor cântările compozitorilor români ai secolului al XIX-lea. Mai adăugăm faptul că Biserica,

prin autoritatea ei sinodală și ierarhică poate interveni ori de câte ori este nevoie în scopul dinamizării activității liturgice, catehetice și misionar-pastorale, adică își poate articula și actualiza mesajul și lucrarea în funcție de vremurile istorice pe care le parcurge. Așadar, recomandăm celor care sunt sceptici și mai puțin avizați reconsiderarea și înțelegerea adevărului istoric peste care nu se poate trece din pură ignoranță.

4.2. Stilul interpretativ de împrumut bazat pe imitarea psalților greci. Este important de precizat faptul că mulți dintre psalții greci pot fi considerați cu adevărat maeștri ai artei muzicale psaltice, aceștia având calități vocale speciale de interpretare a melosului psaltic. Cu siguranță glasurile acestora poartă și amprenta spațiului geografic în care s-au format, în care predomină clima caldă și plăpândă de tip mediteraneean. Astfel, vocile acestora au o deosebită lejeritate și elasticitate, atingând foarte ușor sunetele registrului acut. Totodată, în cultura grecească poate fi simțită influența unor elemente orientale împrumutate din tradițiile muzicale ale popoarelor cu care aceștia au venit în contact și au conviețuit în decursul a sute de ani. Iar lucrul acesta poate fi observat și în modul interpretativ melismatic al melodiilor psaltice și în intonarea netemperată a scărilor muzicale bizantine. Chiar muzica lor instrumentală poartă amprenta acestor trăsături și influențe orientale. Pe lângă toate acestea, fonetica limba grecești este diferită de cea a limbii noastre, fapt care determină și o rostire cu emisie sonoră diferită. În spațiul românesc a pătruns de ceva vreme și cântarea corală de factură occidentală, bazată pe sistemul muzical temperat care și-a pus amprenta asupra stilului nostru interpretativ. Pronunția cuvintelor în limba noastră este diferită decât cea grecească. Am observat că unii dintre acești cântăreți depun o strădanie aparte pentru nazalizarea cântării, lucru care creează în biserică disconfort auzului credincioșilor. Ar trebui să se țină seamă de faptul că limba română are frumusețea ei și propriile ei trăsături. În unele situații, se poate constata emisia necontrolată, laringiană și defectuoasă. Cu privire la acest aspect, ar trebui să se ia aminte la îndemnul pe care Anton Pann îl adresa cântăreților români: „Cântă măi frate române pre graiul și limba ta / Și lasă pe cele streine ei a și le cânta / Cântă să-nțelegi tu însuți și câți la tine ascult / Cinstește ca fiștecare

limba și neamu-ți mai mult”[11]. În acest caz, lecțiile de canto cu un profesor iscusit sunt binevenite, prevenindu-se astfel cântul neîngrijit de la strană.

4.3. Predilecția pentru stilul muzical excesiv ornamentat. Atunci când cântările sunt extrem de melismate, mesajul textual se diluează, iar execuția solistului devine doar un act de performanță și virtuozitate muzicală. Adesea sunt explorate zonele acute ale registrului vocii umane, ajungându-se până la strangularea vocii. Lipsa de tehnică vocală poate conduce către astfel de derapaje în cântare. Mersul sinuos al glasului, stridența supărătoare determinată de sforțările și strigătele executate de unii psalți, tendința de a glisa sau de a crea portamente vocale, precum și salturi nefirești denumite adesea *acrobații muzicale* au devenit tot atâtea moduri de exprimare diletantă în cântarea bisericească. O linie melodică prea încărcată duce către manelizarea cântării de strană. O ornamentație exacerbată a frazelor melodice eclipsează textul și face ca mesajul cântărilor să se pulverizeze. În astfel de situații, cântarea devine doar un act artistic, asemănător celui din scenă, iar transmiterea credinței dispare. Toate aceste modalități trebuie evitate sau eliminate din actul interpretativ de strană. Ele nu țin de caracterul liniștit, dulce, mângâietor și curat al cântării bisericești românești tradiționale. Despre stilul acesta îngorgonat ne vorbea același mare protopsalt Anton Pann, cum că interpretarea curată a muzicii bisericești „nu stă în stilul îngorgonat, ci în buna glăsuire și în stilul luminat”.

4.4. Gestul dirijoral neadecvat. Gestul dirijoral trebuie să stea în strânsă legătură cu caracterul cântării dat de cele patru idiomuri sau tipuri de tact: recitativ, irmologic, stihiraric și papadic. Nu trebuie să deranjeze: să nu fie nici molatec și nici agresiv sau milităresc. Am observat în câteva situații că unii cântăreți preferă să se dirijeze pe ei înșiși folosind gesturi ample și bruște, lucru care este incorect și lasă loc de interpretări. Adesea, gestului dirijoral al mâinilor i se asociază uneori și o mișcare necontrolată a capului și a maxilarului, fapt care poate deranja pe credincioșii prezenți în biserică, distrăgându-i de la rugăciune. Pentru coordonare se recomandă o gestică bine măsurată și controlată care să sugereze foarte fin și discret cerințele dirijorului.

[11] Anton PANN, Cuvânt către cântători, *Heruvico-Chinonicar*, București, 1847.

Totodată, cel care dirijează un cor psaltic nu poate sta în niciun caz cu spatele la cântăreți, așa cum se poate observa în timpul desfășurării unor concerte de muzică psaltică. La strană lucrurile stau puțin diferit, datorită faptului că cel care conduce corul și, în același timp, cântă, fiind înconjurat de cântăreți, îi poate vizualiza destul de bine și poate conduce în bune condiții actul muzical. De aceea, se recomandă ca în cadrul concertelor de muzică psaltică protopsalții să fie poziționați cu fața către cântăreți, altminteri pare că se izolează de restul corului. Doar atunci când are de prezentat un moment solistic se poate întoarce cu față către public.

4.5. Recitativul liturgic tradițional – câteva considerații. Recitativul liturgic în Biserica Ortodoxă este forma intermediară între citire și cântare. Germanii îl numesc *Sprechgesang*, adică, rostire cântată sau recitare solemnă. Corespunde tactului recitativ și este maniera vocală de execuție a unor stihuri, a ecteniilor și pericopelor Apostolului și Evangheliei. Se știe că recitativul liturgic are propriile norme sau reguli de interpretare. Acesta era întrebuințat în practica sinagogală. Pentru solemnitatea și sobrietatea cu care era recitate pericopele biblice, această manieră de cânt – *lectio solemnis* – a pătruns de timpuriu și s-a dezvoltat în Biserica creștină. Psalmodia însăși era executată în manieră recitativă. Cu timpul au intrat în uz semne prozodice, preluate din retorica antică, menite să-l orienteze pe citeț sau pe cântăreț în recitarea liturgică. Arhidiaconul prof. Grigore Panțîru, în lucrarea sa consacrată cercetării *Lecționarului evanghelic de la Iași*[12], ajunge la concluzia că semnele ecfonetice plasate deasupra, dedesubtul sau între incizele celor 18 pericope evanghelice menționate în acest manuscris, indicau sunete fixe menite să-l ghideze pe cel care recita cu voce înaltă și în mod solemn textele sacre. În Biserica noastră, de asemenea, a existat în trecut și există și în zilele noastre interes față de recitarea corectă. Unii dintre psalții și muzicologii români ne-au lăsat modele de recitare liturgică și studii privitoare la recitativul liturgic în Biserica Ortodoxă. Printre aceștia se numără**:** Anton Pann, în *Irmologhiu-Catavasier*, 1854, Ioan Zmeu, Ion Popescu-Pasărea, Pr. Teodor V. Stupcanu de la Iași, în studiul său intitulat

---

[12] Lucrarea este intitulată chiar așa: *Lecționarul evanghelic de la Iași, Ms. 160 / IV-34*, București, 1982, Editura Muzicală. Autorul acestui volum tratează tehnica recitativului liturgic și într-o altă lucrare compendiu intitulată: *Notația și ehurile muzicii bizantine*, apărută la Editura Muzicală în anul 1971.

Reguli și exemple pentru citit apostolul și evanghelia, Iași, 1921 George Breazul, Nicolae Lungu, în două studii consacrate (1949 și 1957), Pr. Prof. Vasile Stanciu în studiul *Particularități ale recitativului liturgic bizantin***,** Eugen Dan Drăgoi, în lucrarea *Recitarea liturgică între tradiție și inovație*, preotul Duță Marian Vasile care a alcătuit sub îndrumarea Pr. Prof. Nicu Moldoveanu teza de doctorat intitulată *Recitativul liturgic în tradiția bizantină și românească* (lucrare susținută în data de 29 noiembrie 2016), în care face o incursiune istorică în tradiția acestuia și insistă pe modul de recitare din Biserica noastră, întărind acest lucru cu numeroase exemple ș.a. Un lucru deosebit de important care poate fi observat în practica românească a recitativului, notarea exemplelor de recitare liturgică, în exclusivitate, în glasul al VIII-lea; atât Apostolul și Evanghelia, cât și ecteniile. Niciunul nu prezintă exemple notate în alte glasuri, ceea ce ne face să înțelegem că nici nu a existat o astfel de situație în practica noastră de strană. În zilele noastre este practicat și recitativul în alte glasuri, ceea ce este corect, mai ales atunci când răspunsurile stranei sunt executate în aceste moduri. Astfel, dacă ar fi să ne referim la unele devieri de la linia tradițională a recitativului liturgic, am putea sublinia următoarele:

4.5.1. În privința formei de interpretare:

- În unele situații, se constată *o melodizare excesivă a recitativului*. Există riscul ca cei care sunt în biserică să nu poată reține mesajul textului Apostolului sau al Evangheliei, fiind derutați sau atrași de vocea cântărețului sau a slujitorului. De asemenea, maniera teatrală de recitare nu are ce căuta în practica muzicală bisericească. Se recomandă o recitare de tip recto-tono sau cvasi-cantando, dar nu transformarea recitativului într-o melodie bisericească.
- Adesea se constată preferința către *interpretare lamentată***,** în tonalitate minoră, în unele cazuri, iar în altele, în manieră *folclorică, doinită*. Recitativul nu are nimic comun cu lamentația și nici cu sonoritățile de tip folcloric. Mesajul textelor biblice și al ecteniilor este unul optimist menit să inspire curaj, angajament și putere credincioșilor. Credința noastră are ca piatră de temelie învățătura despre înviere. Acest fel de interpretare molatecă, melancolică și aproape descurajatoare este o abatere gravă de la recitarea corectă. În recitarea liturgică trebuie să predomine credința în Înviere și nădejdea în mila și ajutorul lui

Dumnezeu. Recomandăm a se evita folosirea minorului și a cromaticului excesiv în cadrul recitării liturgice. Poate doar la slujba înmormântării ar trebui întrebuințate câteva inflexiuni minore în cadrul recitării textelor Apostolului și Evangheliei. Mediul online este contaminat de astfel de exemple negative.

4.5.2. În privința utilizării treptelor muzicale și intonației:

– Se observă o preferință din ce în ce mai frecventă pentru *recitarea pe treapta a treia* **–** *Mi*, îndeosebi în recitativul de tip major (glasul VIII), și chiar cadențarea finală pe această treaptă, ceea ce constituie o eroare de intonare. Cele mai importante trepte asociate unui recitativ corect sunt: nota de bază (fundamentala sau tonica – în sistemul tonal) sau coarda de recitare și cvinta, în cazul glasului al VIII-lea, Ni și Di (Do și Sol). Totodată, se impune respectarea nealterată a treptelor modale și se recomandă menținerea tonului inițial și desfășurarea recitativului în cadrul unui pentacord. De asemenea, recitarea se va derula în registrul mediu al vocii. Execuția în registrul grav al vocii conduce la pierderea clarității mesajului, iar cea în registrul acut riscă să devină mult prea stridentă și supărătoare auzului ascultătorilor.

4.5.3. În privința dicției, emisiei și inteligibilității textului:

– Se observă în unele situații lipsa unei clarități în rostire, din cauza grăbirii cuvintelor și a lipsei de accentuare a silabelor tonice;
– Mutarea accentelor pe silabele neaccentuate. În acest sens, avem nenumărate exemple, în care accentele sunt contrare rostirii românești; Ex. Pe Preasfânta Curata, preabinecuvântata, slăvita, stăpâna noastră de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria cu toți sfinții să o **po** – me **–** nim**; pe Prea –** sfân **–** ta Curata [...]; pe **Pre**a– fe- ri-citul [...].
– Plasarea silabelor accentuate în *planul sonor inferior* silabelor neaccentuate, eroare care poate fi întâlnită și în execuția unor cântări; în glasul I – **Dom – nu – lui să ne rugăm (Di –Ke – Ke ...)**
– Nazalizarea cuvintelor și deformarea fonetică a acestora creează un efect neplăcut pentru auzul credincioșilor. Tot cu privire la acest punct ar mai fi de menționat faptul că unii cântăreți intonează silaba **NE ca prescurtare a apehemei unui glas** muzical, înaintea unor cuvinte,

precum: PUTERNIC. Or, unind silaba **Ne** cu acest cuvânt se obține cuvântul **NEPUTERNIC.** Tot astfel, la chinonicul de sâmbătă, legând silaba **NE** de stihul **Fericiți sunt cei pe care i-ai ales și i-ai primit Doamne**, rezultă cuvântul **NEFERICIȚI sunt cei pe cale i-ai ales și i-ai primit**. Recomandăm o mică pauză între formula intonațională și textul pe care urmează a-l rosti cel care cântă sau, de ce nu, renunțarea la rostirea acestei silabe, mai cu seamă pentru faptul că replica liturgică, PUTERNIC, este rostită de preot sau de diacon. Nu este corect să se pună accent pe muzică în detrimentul cuvintelor.

– De asemenea, se recomandă respectarea semnelor de punctuație pe care le conțin textele biblice și ecteniile, pentru o exprimare inteligibilă și românească.

Profesorul Teodor V. Stupcanu a fixat patru reguli de bază în recitarea liturgică: intonarea, claritatea, accentuarea corectă și cadențarea, iar arhidiaconul asistent univ. Anton Uncu, fost slujitor la Catedrala Patriarhală studia textul evanghelic pe care urma să-l recite a doua zi, în cadrul Sf. Liturghii. (Pentru o recitare corectă poate fi ascultată liturghia psaltică pentru cor mixt compusă de N. Lungu, în înregistrarea Coralei Patriarhiei, în anul 1982, recitatori fiind preotul Miron Mihuț și diaconul Marcel Manole).

4.5.4. Folosirea instrumentelor muzicale – orga și isocratima pentru asigurarea isonului

Acestea nu numai că nu sunt recomandate, sunt chiar interzise. În urmă cu câțiva ani, Sf. Sinodul al Arhiepiscopiei Eladei a interzis întrebuințarea acestora în cult, socotind-o neconformă cu practica bimilenară a Bisericii Ortodoxe. Ele conduc spre un stil liturgic teatral, de spectacol străin, unii cântăreți cu voci solistice căutând să se evidențieze spre a delecta credincioșii cu posibilitățile lor muzicale și interpretative. Atragem atenția spunând că strana nu este scenă de Operă sau sală de spectacol. Mai cu seamă, cu prilejul unor hramuri se petrec astfel de lucruri, iar în cadrul unor așa-zise concerte de muzică psaltică, asistăm la apariția *emulației între soliști*, care mai de care încercând să se evidențieze înaintea celorlalți. Se recomandă atitudine smerită și discernământ, cântăreții fiind ei înșiși rugători în numele comunității liturgice.

4.5.5. Procesul de diortosire a textelor imnografice

Diortosirea cărților de cult și a textelor biblice este un proces amplu în Biserica noastră, lucrarea aceasta fiind împlinită în mod sistematic începând din timpul arhipăstoririi Patriarhului Justinian Marina și continuând sub patriarhii Iustin Moisescu și Teoctist Arăpașu, iar în zilele noastre sub arhipăstorirea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, care acordă o atenție sporită acestei activități teologice, misionare și pastoral-liturgice. Diortosirea înseamnă punerea în acord a limbajului liturgic cu cel al limbii literare. Altminteri, fără îndreptarea textelor, limbajul liturgic ar deveni anacronic și de neînțeles de către credincioși. Desigur, nu trebuie să se exagereze prin înlocuirea termenilor vechi cu neologismele limbii vorbite, ci trebuie să se țină seamă de faptul că limba liturgică, ca limbă a vechilor cazanii, are parfumul și frumusețea ei. Însă, de aici, până la a folosi în continuare anumiți termeni care și-au pierdut sensul în limbajul vorbit astăzi, doar pentru că sună mai plăcut, așa cum consideră unii cântăreți, este o distanță destul de mare. Cei care doresc să urmărească textele liturgice actuale, precum și cărțile de cântări uniformizate pe care preotul prof. univ. N. Moldoveanu le-a publicat în ultimii 26 de ani, vor observa că sunt diortosite.

Voi face referire la doar câteva expresii:

1. Expresia *una a sâmbetelor* din textul: *această aleasă și sfântă zi* [...], întâlnită în Canonul utreniei Sfintelor Paști, a fost înlocuită cu expresia *cea dintâi a săptămânii*; una a sâmbetelor se traduce astfel: prima zi după sâmbătă. Sunt unii psalți mai tineri care preferă să păstreze această expresie, însă nu mai este înțeleasă și de credincioși;
2. Expresia *că mitrasul tău* sau *că mitra ta* din axionul „De tine se bucură[...]" a fost înlocuită de expresia *că pântecele tău scaun l-a făcut*, credincioșii noștri, îndeosebi cei tineri neînțelegând semnificația vechii expresii. Unii chiar pot face confuzii, gândindu-se la mitra arhierească;
3. Expresia *mai desfătată decât cerurile* (Η ΠΛΑΤΥΤΕΡΑ ΤΩΝ ΟΥΡΑΝΩΝ) întâlnită în textul aceluiași axion „De tine se bucură [...]" a fost înlocuită cu expresia: *mai cuprinzătoare decât cerurile*, termenul *desfătare* putând trimite mintea ascultătorului la ideea de delectare, de petrecere, de veselie, de mare plăcere etc.
4. Expresia atât de frumoasă *să mânecăm cu mânecare adâncă* din Canonul utreniei Sfintelor Paști a fost înlocuită cu expresia *să mergem dis-de-*

dimineață, sau *femeile mânecând au venit la mormânt*, cu *femeile dis-de-dimineață au venit la mormânt*; și exemplele de acest fel pot continua.

Schimbarea unor cuvinte cu altele consacrate în textele bisericești și care sunt pe înțelesul credincioșilor nu pare a fi un lucru firesc. Am auzit în ultimul timp la unii dintre cântăreți formularea: Pentru *solirile* Născătoarei de Dumnezeu [...], în loc de, *Pentru rugăciunile* Născătoarei de Dumnezeu [...]. Chiar dacă substantivul plural *solirile* este traducerea termenului grecesc „πρεσβείαις" nu trebuie să-l înlocuiască pe cel folosit consacrat în textele noastre, deoarece este foarte rar întâlnit în lexicul liturgic și este mai puțin asimilat de credincioșii noștri. De altfel, termenul apare în Dicționarul Explicativ al Limbii Române cu forma de *solie*, și nu *solire*, care înseamnă: delegație, însărcinare, mesaj, misiune, sarcină etc. Într-adevăr, Maica Domnului este solitoarea noastră, adică, ea poartă rugăciunile și cererile noastre înaintea Fiului ei, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Sensul lucrării sale este acela de *mijlocitoare* sau *pururea-rugătoare* pentru neamul omenesc. Credem că expresia *Pentru rugăciunile* acoperă pe deplin lucrarea Maicii Domnului pentru noi și nu trebuie înlocuit cu un alt cuvânt. Revenirea la forma mai veche a textului prochimenului de sâmbătă seara, *Domnul S-a împărățit*, în locul expresiei *Domnul a împărățit*, precum și *Dumnezeu este Domnul și S-au arătat nouă*, în loc de *Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă*, la numărul singular, vin în dezacord cu gramatica limbii române pe care o vorbim astăzi. De asemenea, în una dintre bisericile din București am auzit recent o nouă formulare a titlului rugăciunii dreptului Simeon, *Acum slobozește sau Acum liberează*, înlocuită prin retraducere astfel: *Acum dezlegi* pe robul Tău, Stăpâne [...]. Într-adevăr, expresia grecească „Νῦν ἀπολύεις", în care verbul se găsește în modul indicativ, timpul prezent, persoana a II-a singular, îndreptățește o astfel de traducere literală, însă, să nu fi sesizat acest aspect traducătorii Bibliei în limba română?! Este puțin probabil. Gândind lucrurile teologic, duhovnicesc și liturgic, se constată faptul că rugăciunile și cererile noastre sunt redate în modul imperativ, de invocare și de cerere fierbinte și stăruitoare. Deci, astfel s-a depășit aici cadrul traducerii gramaticale, literale stricte, tocmai pentru a se accentua caracterul de rugăciune al cuvintelor dreptului Simeon, care, introduse astfel în slujba Vecerniei, au un parfum euhologic aparte. Pentru a nu ne situa în afara uniformității liturgice, aceste aspecte legate de traduceri și sensuri sau înțelesuri ale textelor imnografice pot fi discutate în cadrul cursurilor și

seminarelor universitare. Orice schimbare după bunul plac nu aduce beneficii ci, dimpotrivă, creează neajunsuri și prejudicii cultului liturgic. Variantele multiple de traduceri zădărnicesc și fac să se piardă uniformitatea liturgică și muzicală, un bun dobândit cu foarte multe eforturi în vremurile trecute. De aceea, în Biserică funcționează ca principii sănătoase ascultarea și fidelitatea față de respectarea formei și a conținuturilor textelor liturgice cuprinse în cărțile de cult. Îmbunătățirea unor traduceri se poate realiza prin propuneri făcute comisiei de specialitate din cadrul Patriarhiei Române și care este îndreptățită să facă astfel de întâmpinări Sfântului Sinod. Potrivit *Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, în cadrul Sfântului Sinod al Bisericii noastre funcționează patru comisii sinodale. Prin intermediul comisiei teologice, liturgice și didactice, Sfântul Sinod are, potrivit **art. 14**, **alin. X din Satut**, atribuția de a iniția, autoriza și supraveghea traducerea, diortosirea, editarea și difuzarea Sfintei Scripturi, tipărirea și răspândirea cărților de cult, a calendarului bisericesc, a manualelor de teologie și a manualelor de religie. Deliberarea prin consens este un principiu de bază al activității Bisericii noastre.

5. În loc de concluzii

Tema prezentată mai sus nu se constituie într-un atac la persoană și nu își propune nici să aducă atingere vreunuia dintre cântăreții bisericești de astăzi, ci să corecteze anumite tendințe și unele nereguli care au apărut în ultimii douăzeci de ani în practica de strană. Punctele prezentate mai sunt observații acumulate în decursul mai multor ani de activitate și experiență muzicală și liturgică. În lumina textelor scripturistice și ale unor Sfinți Părinți referitoare la activitatea și atitudinea cântărețului în timpul sfintelor slujbe, care au fixat norme și reguli cu privire la buna desfășurare a vieții Bisericii noastre, am arătat că discernământul și atitudinea echilibrată constituie regulile de bază ce trebuie să predomine în luarea oricăror decizii. Prin urmare, se recomandă cântăreților să creadă în actul liturgic pe care îl îndeplinesc și să aibă o conduită smerită și sobră în timpul cântării la strană. Adesea, entuziasmul tinereții unora dintre ei îi face să uite că în actul lor interpretativ nu trebuie să-și etaleze propriile calități vocale, nu trebuie să facă spectacol, ci trebuie să fie predicatori și misionari ai Cuvântului lui Dumnezeu, iar cântarea

trebuie să fie executată mai mult din inimă și cu glasuri cucernice, arătând astfel respect față de cele sfinte. În privința textelor imnografice, recomandăm respectarea acestora și renunțarea la tot felul de modificări care aduc prejudicii cultului liturgic. De asemenea, menținerea unor expresii arhaice, foarte frumoase de altfel, dar care și-au pierdut înțelesul pentru credincioșii Bisericii noastre, sunt binevenite. Diortosirea este un proces care are început cu mult timp în urmă și care continuă și în zilele noastre, fără pericole deoarece se derulează cu avizul și sub atenta îndrumare a autorității bisericești. Pregătirea teologică temeinică a cântăreților este imperios necesară și, de asemenea, cunoașterea canoanelor bisericești în vederea asigurării disciplinei bisericești se impune de la sine. Altminteri, unitatea și uniformitatea liturgică și muzicală se destramă, lucru care nu este de dorit. A fi „împreună pe cale” trebuie să fie marele deziderat al tuturor membrilor Bisericii.

Cântări specifice procesiunilor
la mănăstirile din Maramureș

Pr. Lect. Univ. Dr. Teofil STAN
Departamentul de științe socio-umane, teologie și arte,
Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca,
Centrul Universitar NORD, Baia Mare

1. Preliminarii

Între activitățile pastorale pe care preotul unei comunități le poate propune enoriașilor săi, un loc aparte îl ocupă pelerinajele și procesiunile. Pelerinajul presupune vizitarea și venerarea unor locuri sfinte – mănăstiri, biserici sau catedrale, mormintele unor martiri, moaștele sfinților, icoane făcătoare de minuni sau lăcașuri unde viețuiesc duhovnici recunoscuți și apreciați. În cazul procesiunilor, deși sunt urmărite aceleași obiective, creștinii merg pe jos, cântă, se roagă împreună și sunt însoțiți de obiecte de cult – icoane și steaguri sau prapori. Procesiunile sunt conduse de slujitorii bisericii – preoți, cântăreți bisericești și cor. *Diacul*[1] sau dirijorul grupului dă tonul cântărilor și rostește anticipat o strofă (de obicei formată din două versuri), animând el însuși cântarea în comun.

Am putea vorbi de două tipuri de procesiuni, în funcție de distanța și scopul cu care se organizează. Astfel, avem o primă categorie – organizată în interiorul parohiei, cu prilejul sfințirii Aghiasmei Mari la Bobotează, al sfințirii ogoarelor ori semănăturilor, sau cu prilejul sfințirii unei Troițe, procesiuni de Rusalii, etc. O a doua categorie este cea care presupune deplasarea convoiului de creștini la o mănăstire de tradiție, mai ales în ajunul marilor praznice închinate Maicii Domnului. Procesiunea mai este numită și *„mersul în prosesie”*

[1] Termen consacrat în Maramureș, dar și în alte părți ale Transilvaniei pentru cântărețul bisericesc. Din tradiția greco-catolică se mai păstrează și denumirea de „cantor”.

sau *„mersul în profeți”* (profeți erau numiți copiii, membri cei mai mici ai procesiunilor, îmbrăcați în haine albe, îndeosebi fetele, gătite cu coronițe albe pe cap).[2] Transmis din generație în generație, mersul în procesiune este un ritual calendaristic al verii, dedicat în principal sărbătorii Adormirii Maicii Domnului, dar și Mântuitorului Iisus Hristos – la praznicul Schimbării la Față, sau al Nașterii Maicii Domnului, legat fiind și de hramul mănăstirilor la care se pleacă în procesiune.

Mănăstirea Moisei are hramul Adormirea Maicii Domnului, care a fost oficializat prin participarea Sfântului Ierarh Sava Brancovici, mitropolitul ortodox al Transilvaniei, cel care a sfințit biserica de lemn a mănăstirii, la data de 15 august 1672. Istoricul bisericesc Tit Bud consemnează că aici „veneau procesiuni după procesiuni, platoul umplându-se de sute de care și de mii de oameni”.[3] În anii care au precedat pandemia de coronavirus, este consemnată prezența a mai mult de 30 de procesiuni la fiecare sărbătoare de hram.[4] Acestea vin din mai multe sate de pe Valea Izei și a Vișeului, de la Moisei, Săcel, Săliște, Rozavlea, Ieud, Șieu, Bogdan Vodă, din Borșa, Leordina, Vișeul de Sus, Vișeul de Jos, Botiza, Petrova, Dragomirești, Rona de Jos, ș.a. O situație aparte întâlnim la parohia ucraineană Poienile de sub Munte, unde procesiunea credincioșilor nu mai merge la Moisei, ci la mănăstirea Petrova, la care slujba și cântările se fac mixt, în limbile română și ucraineană.

La mănăstirea din Bixad[5] se organizează procesiuni pe 29 iunie, de sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel – hramul mănăstirii, precum și la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, iar la mănăstirea Bârsana se fac

---

[2] Iuliana Băncescu, *Procesiunile de la Mânăstirea Moisei*, Ed. Coresi, București, 2013, p.7.

[3] Tit Bud, *Date istorice despre protopopiatele, parohiile și mănăstirile române din Maramureș, din timpurile vechi până în anul 1911*, p. 96.

[4] Iuliana Băncescu, *op. cit.*, p. 22.

[5] În anul 1614, lăcașul apare menționat ca schit al Mănăstirii Vetiș. În prima jumătate a secolului al XVII-lea, viața monahală ortodoxă la Bixad s-a menținut, fapt dovedit de circulația intensă a cărților de slujbă ortodoxe. La anul 1648 in Bixad este atestat preotul ortodox Popa Ilieș, acesta semnându-se în mai multe rânduri, pe un exemplar al Cazaniei lui Varlaam (Iași, 1643). De la sfârșitul secolului al XVII-lea, Bixadul apare strâns legat de numele călugărului grec Isaia, fost stareț al Mănăstirii Sfântul Apostol Pavel de pe Muntele Athos. Trimis de patriarhul ecumenic să urmărească evoluția convertirii la unire cu Biserica Romei, în părțile Rusiei si Ucrainei, după ce a sesizat curților acestor state iminența pericolului, la întoarcere, trecând prin Ardeal a fost prins, dus la Viena, de unde, după ce a fost catolicizat, a ajuns la Roma, și apoi numit în anul 1694 vicar general, cu reședința la Carei, cu însărcinarea de a câștiga la Unire pe romanii din părțile Bihorului, Sătmarului si Maramureșului.

procesiuni de hram, pe 30 iunie, când sunt sărbătoriți Sfinții 12 Apostoli.[6] La mănăstirea Sfânta Ana de la Rohia[7] se organizează de asemenea procesiuni cu prilejul hramului – Adormirea Maicii Domnului.

Nu excludem o dezvoltare a organizării procesiunilor în perioada greco-catolică a unora dintre mănăstiri, dar nu se poate nega o forma modestă, bazică a acestora, chiar mai veche, câtă vreme știm că Sf. Ioan Botezătorul – prototip al monahilor – era căutat de mulțimi de oameni în pustie, pentru sfințenia vieții și pentru cuvântul său ziditor. La târnosirea mănăstirii de la Moisei din anul 1672, săvârșită de către mitropolitul ortodox al Ardealului, Sf. Ierarh Sava Brancovici, însoțit de un mărit sobor de preoți și călugări, între care și reprezentanți ai mănăstirii Putna, au fost de față și mari mulțimi de credincioși din tot Maramureșul și nu numai.[8] Cu siguranță la hramurile din anii următori, vor fi fost prezenți măcar o parte a creștinilor prezenți la evenimentul sfințirii mănăstirii.

2. Ritualul procesiunilor

Originea acestui ritual este legată de cultul popular de cinstire a Maicii Domnului, preluat probabil din tradiția apuseană, dar asimilat și practicat și în Biserica Ortodoxă, încă înainte de perioada comunistă. Ritualul de pelerinaj s-a manifestat încă din perioada creștinismului primar, la mormintele martirilor, dar și sub forma procesiunilor care însoțeau slujbele de înmormântare ale creștinilor.

Se pleca în pelerinaj din majoritatea satelor, cu sau fără preot, de obicei cu un diac care conducea grupul, cunoștea cântările, rugăciunile și traseul potrivit de urmat. Dacă grupul era mai mare (min. 9 – 12 persoane), luau din biserica satului o cruce și 1-2 prapori, care erau purtați în frunte – în acest caz grupul se numea în dialect – proseție. La fel se numea și crucea purtată în frunte – semn al prezenței unei comunități – parohii la sărbătoarea mănăstirii

[6] *http://www.graiul.ro/2021/07/01/hramul-manastirii-barsana-2/*, accesat la 1 aug. 2021.

[7] Mănăstirea ființează din anul 1923, ctitorită fiind de preotul Nicolae Gherman, din satul Rohia, de la poalele „Dealului viei", deal pe care se găsește astăzi mănăstirea. Preotul ctitor a zidit mănăstirea în memoria fiicei sale, Anuța, care a murit la vârsta de 10 ani. În anul 1926, mănăstirea a fost sfințită de către episcopul Clujului Nicolae Ivan, luând naștere primul așezământ de acest fel în Ardealul alipit.

[8] Arhim. Ioan Horea, *Mănăstirea Moisei – Maramureș*, Editura Sf. Mănăstiri Moisei, 1994.

respective. Așadar, *proseția* era o cruce de lemn sau de metal, lungă de aproximativ 50-75 cm, așezată în vârful unei rude de lemn de aproximativ 2 m, care își avea locul în biserica satului, fixată de o strană.[9] Asemenea cruci erau împodobite cu ștergare țesute cu motive zonale-folclorice și cu o coroană împletită din flori și frunze care își păstrează ținuta naturală pentru o vreme îndelungată – bumbuști, flori de paie ș.a. De cunună atârnau multe panglici colorate, printre ele si tricolorul (a lipsit în perioada hortistă în Ardealul de Nord, fiind interzis). Proseția rămânea apoi la biserica satului, ca o dovada mândră de prezență a pelerinilor la Sf. Mănăstire.

Fiecare ceată are un conducător, în persoana preotului, dar și a dirijorului corului din biserica de unde vine procesia, responsabil, alături de cadrele didactice din sat, pentru conservarea și transmiterea obiceiului.

Mersul în procesie este un ritual complex, destinat exprimării libere a creștinilor mireni în cultul divin public, prin cântare și ritualul specific (rugăciune, cântare, mersul pe jos până la mânăstire, înconjurul bisericii, închinare la icoane și troițe, dar, mai ales, la icoana Maicii Domnului făcătoare de minuni). Procesiunea este considerată ca principala formă tradițională de organizare a tinerilor în zona de referință, alături de ceata de feciori. A fi membru în procesiune reprezintă un certificat de prestigiu social și de autoritate duhovnicească. Grupul este format din cei mai buni creștini și reprezentanții de frunte ai comunităților respective, prezentând o ierarhie specială, în care „ceata fecioarelor”, copiii, cei mai curați și asemenea îngerilor sunt în frunte, urmați de bătrâni (considerați „iertați” de păcatele tinereții) și de tineri. Apartenența la o categorie nu este restricționată, singurele condiții pentru primirea în procesiuni sunt ca doritorii să fie creștini ortodocși practicanți, să cunoască repertoriul și ritualul. Grupurile care vor forma procesiunile se constituie la începutul Postului Adormirii Maicii Domnului, întotdeauna grupului din anul precedent i se alătură copiii care au mai crescut. În fiecare zi a postului, după slujba Paraclisului, membrii procesiunilor rămân la biserică pentru repetiții, sub îndrumarea părintelui sau a conducătorului de grup. Rânduiala tradițională prevedea ca procesiunile să parcurgă pe jos drumul până la mănăstire, uneori chiar de 2-3 zile.

---

[9] Bolchiș Tătaru – Teresia, *Mănăstirea Bixad, Brâul Maicii Domnului* – folclor creștin, Ed. Gutinul, Baia Mare, 2013, p. 5.

Existau și anumite ***Îndreptare*** care reglementau plecarea în Procesiune: ele cerând între altele ca:

> „Fetele să nu plece de acasă fără maica lor, sau măcar vreo mătușă, bunică sau o soră mai în vârstă de-a lor." ... „În biserică nu se pot cânta două feluri de cântări deodată... O procesie să nu se ia la întrecere cu alta, ș.a."[10]

Plecarea în procesiune începe de la biserica satului, unde se adună toți pelerinii și, conduși de preot sau de diac ori responsabilul grupului, rostesc următoarele rugăciuni, în genunchi:

- Preotul – *Binecuvântarea mică*
- Dacă nu este preot, conducătorul grupului*: – În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh,*
- Poporul*: – Și acum și pururea și în vecii vecilor, amin! Împărate ceresc... Sfinte Dumnezeule (de 3 ori), Prea Sfântă Treime, Tatăl nostru, Născătoare de Dumnezeu...*
- Apoi citesc toți împreună rugăciunile: *„– Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, care de la călătoria în Egipt, până la calea dureroasă a crucii pe Golgota, atât de grele drumuri ai făcut pentru mine, ... – O preaiubită Maică a lui Iisus și a mea, preasfântă Fecioară Maria, rogu-te acum, când pornesc către sfântul tău locaș de la mănăstirea X, ... – Îngere al meu păzitor, fii lângă mine în această călătorie, ...*
- Pe urmă se ridică în picioare și cântă toți*: -Cuvine-se cu adevărat...*
- Dacă este preot, rostește un cuvânt de învățătură și de îndemn, apoi binecuvântează poporul cu crucea de pe altar, zicând*: – Darul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și părtășia Sfântului Duh, să fie cu voi, cu toți. Amin!*
- Apoi grupul de pelerini, închinându-se, iese afară, către crucea din fața bisericii și încep a cânta: *Vino suflete, pornește/ Și de drum te pregătește, /.../Lasă casa părintească/ Lasă grija cea lumească/ Și te pregătește-acum/ La al sufletului drum...*
- Pornind apoi la drum, încep a cânta: *„Cu cântare de mărire/ Plecăm azi la mănăstire/ Lăudând pe Maica Sfântă/ Pe Fecioara cea mai blândă... „după două versuri se cântă refrenul:*

[10] *Îndreptar practic de pelerinaj*, Calea Mântuirii**,** Bixad, 1913, p. 11.

– *O, Marie! Cântăm Ție, Marie*!, sau alt refren, în funcție de melodia aleasă.[11]

Pe parcurs, grupul de pelerini face opriri prin satele pe care le străbate, oprindu-se în dreptul bisericilor și al răstignirilor de pe drum și cântând iarăși pricesne în cinstea Maicii Domnului, a Mântuitorului, ori a Sfintei Cruci.

Ajungând la mănăstire, două sunt momentele rezervate manifestării procesiunilor: la sosirea lor, în seara din ajunul Adormirii Maicii Domnului sau în dimineața marii sărbători, înainte de Sfânta Liturghie, precum și după terminarea slujbei religioase, la amiaza aceleiași zile.

Când se întorc în localitățile lor de baștină și când pornesc spre mânăstire, sunt întâmpinați de întreaga comunitate, acesta fiind socotit un moment de împlinire a sărbătorii și a jertfei procesiunii.

3. Repertoriul de cântări

Cântările care îi însoțesc pe creștini în drumul lor către mănăstiri sunt în principal dedicate Maicii Domnului, de aceea au primit și denumirea generică de *„Cântări Mariane"*. Acestora li se adaugă și alte cântări adresate Mântuitorului Iisus Hristos, precum și unele care arată evlavia creștinului față de Sfânta Cruce, față de viața monahală: *„Aș vrea să intru-n mănăstire"*, sau dorința de a-și dedica viața slujirii lui Dumnezeu: *„Un singur dor mai am și eu"*.

Ele sunt aproape identice la diferitele grupuri de participanți, mici deosebiri apărând la unele formule melodice sau cuvinte din conținut, în funcție de talentul si personalitatea conducătorului de grup – diac sau dirijor, care a reușit să-și impună o anume viziune asupra unei cântări, legată de pregătirea sa religios-muzicală.

Pentru documentarea acestui studiu am avut acces la 3 caiete de cântări mariane, aparținând unor credincioși care au participat și au condus în mai mulți ani grupurile de pelerini aflați în procesiuni.

Caietul 1 (vezi foto Anexa), aparține D-nei Onț Onorica, credincioasă a Parohiei Fărcașa, nr. 70, jud. Maramureș. S-a născut în anul 1960 și a lucrat în secția de gravură a Fabricii de sticlărie din localitate. Este fiica îngrijitorului bisericii din Fărcașa. În fiecare an este prezentă și se ocupă de pregătirea

[11] Calea Mântuirii, p. 20.

grupului de pelerini (copii și adulți) care participă la Sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului de la mănăstirea Bixad.

Cuprinsul caietului de cântări:

1 – Eram copil
2. O, Iisuse să ne spui
3. Iisus ne cheamă jalnic
4. În joi seara după Cină
5. Doamne, Doamne, să ne spui
6. O, Măicuță, vin la tine iară
7. La umbra Crucii Tale
8. Fiecare-și are greutatea sa
9. Ce amar și ce durere
10. Străin am fost odată
11. Lacrimi mari îmi curg pe față
12. A bătut la ușa ta, Cineva
13. Ochii Maicii Domnului
14. Veniți creștini, Iisus ne cheamă
15. Am pierdut pe Domnul
16. Adormirea ta, Marie
17. O, Iisuse, unde ești?
18. Iisuse-al meu, prieten bun
19. Aș vrea să mă călugăresc
20. Maică Pururea Fecioară
21. O, Maică dulce-a vieții mele
22. Trăia odată într-o căsuță
23. Străină-a fost viața mea
24. O Măicuță, bună maica mea
25. Multe rele sunt pe lume
26. Cântarea rozarului
27. Rugăciunea înaintea crucii
28. Versul mortului
29. Rugăciune la cruce
30. Cântarea mortului
31. Jos sub crucea răstignită
32. Câte daruri minunate
33. Stau adeseori pe gânduri

Caietul 2 aparține diacului Vlad Ion a Ilenii din parohia 1 Buleni – Săliștea de Sus. Din cuprinsul caietului am reținut aici doar cântările în cinstea Maicii Domnului:

- *Am venit Măicuță,*
- *Cu cântare de mărire,*
- *Ajută-ne Măicuță,*
- *O, Măicuță Sfântă,*
- *O, Marie, frumos nume*
- *Maica cerului,*
- *Ție mamă-ți cer*
- *Ochii Maicii Domnului*
- *Maică, Pururea Fecioară*

Caietul 3 aparține lui Petrăuș Pintea din localitatea Strâmtura, fost diac la biserica din sat, în vârstă de 78 ani. Conține următoarele cântări închinate Maicii Domnului:

- *Cu cântare de mărire*
- *Marie, nume preasfânt, Marie*
- *O, Măicuță sfântă,*
- *De la margini o, Apostoli*

- *O, Măicuță, dulce Maica mea*
- *Marie, Sfântă Fecioară*
- *Dulce Mamă crin ales*
- *Maică, pururea Fecioară*
- *Ție Mamă-ți cer*
- *Prea Sfântă Născătoare*
- *Maica cerului*
- *Nașterea ta, Preacurată*
- *Ajută-ne Măicuță*

4. Pricesnele – exprimări ale profundei credințe

Cuvântul priceasnă, un termen întrebuințat mai ales în Transilvania, vine de la slavonescul *priceașatsia* – a se împărtăși. În unele regiuni ale țării sunt numite pricesne acele cântări de la chinonic care se cântă în timpul împărtășirii slujitorilor și credincioșilor.[1]

Vorbind despre pricesne, cu prilejul unui concert desfășurat la Paraclisul din fața Catedralei Naționale, în preziua hramului de vară al acestuia, Preasfințitul Ieronim Sinaitul, episcop vicar patriarhal, a spus:

> „priceasna este o doină duhovnicească, pentru că dincolo de tema ei, de preacinstire a Maicii Domnului în general, ea reprezintă și un îndemn moral... Priceasna este o creație populară, este o doinire prin care se preaslăvește Dumnezeu. Este un mod deosebit de a împodobi și completa slujba de la biserică și cu ethosul nostru românesc. Priceasna poate să-l însoțească pe credincios și dincolo de zidurile bisericii. ... Mesajul lor este atât de sensibil încât în ceasuri de taină, de suferință, poate să fie genul cel mai potrivit pentru a te exprima în singurătate și a-ți cânta rugăciunea către Maica Domnului sau către Dumnezeu".[2]

Cântările mariane au ca surse de inspirație melodii populare din folclorul românesc, dar și al popoarelor învecinate, încercând să-și definească o nuanță aparte față de cântarea ortodoxă de tradiție bizantină. Unele sunt alcătuite de preoți sau de reprezentanți ai clerului inferior, dieci sau chiar de către credincioși cu har și iubire către Sfânta Fecioară Maria și procesiuni. Un rol important în impunerea textelor și a melodiilor îl are și Asociația Ortodoxă

---

[1] Conform DEX, cuvântul „Priceasnă" își are originea în cuvântul *„Priceastie = Împărtășire"*. Priceasna este cântată îndeosebi în bisericile din Transilvania, în partea finală a Sfintei Liturghii, în timp ce preotul și credincioșii se împărtășesc. Atunci se cântă „Chinonicul" sau „Priceasna" care este un imn bisericesc liturgic.

[2] https://basilica.ro/ps-ieronim-sinaitul-vorbeste-despre-pricesne-in-satul-duhovnicesc-din-fata-catedralei-national*e*/ accesat la data de 2 nov. 2020.

„Oastea Domnului", ale cărei cântări au fost alcătuite de preotul Iosif Trifa și de către poetul Traian Dorz, supranumit și „psalmistul Oastei"[3]. Preoții coordonatori și adesea însoțitori ai pelerinilor au trecut aceste cântări prin filtrul dogmatic – moral, înlăturând sau corectând unele influențe sau abateri de la adevărurile de credință.

Textele cântărilor mariane au în mare parte conținut de rugăciune de cinstire, de mulțumire sau de cerere către Sfânta Fecioară Maria. Prohodul Maicii Domnului, la care participă toți membrii procesiunilor sosiți la mănăstire în seara ajunului Praznicului, preamărește starea binecuvântată a trecerii în veșnicie a Născătoarei de Dumnezeu, și deplânge întristarea, durerea și necazul celor care rămân orfani de Mamă aici pe pământ, dar așteaptă și nădăjduiesc mângâierea și mijlocirea ei din ceruri. În cântările procesiunilor, rămân mereu constante rugăciunea fierbinte și dorul fiilor după *„Maica cerului, nădejdea poporului".* Prezența miilor de pelerini la aceste hramuri mănăstirești are ca scop privegherea și „petrecerea" (conducerea) ei la ceruri, pe care le însoțesc cu cântări mariane.

Aceste cântări de sorginte populară surprind marile teme mariologice: Fecioara Maria este Maica Domnului și Născătoare de Dumnezeu, ea este mijlocitoare între noi creștinii și Fiul său, precum și între noi și Părintele ceresc:

> „Nașterea ta preacurată, Maica Domnului, Veselește lumea toată, Maica Domnului./ Soarele Iisus Hristos,/ Fiul tău cel preafrumos,/ Coboară să-și dea viața pentru păcătoși..."/ Tu , preaminunatul rai, Maica Domnului, / L-ai adus pe-al nostru plai..."[4]

Pricesnele mariane reflectă o strânsă legătură dintre Maica Domnului și popor, o legătură ca între mama și propriii ei copii. Fecioara Maria este chemată și dorită a fi Maica poporului român, iar noi suntem fiii săi: *„Când plângeai sub cruce,/ Maică-ndurerată,/ Te-am primit de mamă/ Noi și lumea toată!*[5]

Pentru că a trăit profunda durere de a-și vedea fiul răstignit pe cruce, batjocorit, mult pătimitor, Maica Domnului ne înțelege și nouă durerile, necazurile și neîmplinirile. Fie că merg la Moisei, la Rohia, la Bixad, sau la

---

[3] ***, *Să cântăm Domnului*, Carte de cântări a Oastei Domnului, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2005.

[4] Stanciu Vasile, *Cântați Domnului tot pământul*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017, p. 261.

[5] *Ibidem*, p. 222.

mănăstirea Nicula, pelerinii consideră că merg la casa Maicii Domnului spre a-și spune necazul și spre a primi mângâiere.

Sunt folosite pe parcursul cântărilor elemente literare, figuri de stil – metafore, menite a reliefa artistic, cât mai sugestiv, prețuirea pe care creștinii o nutresc față de Sfânta Fecioara Maria: *„Steaua mării", „crin ales", „cea mai scumpă floare", „raza dimineții", regina îngerilor"," Împărătează cerească", „scară-a raiului ceresc"* ș.a.

Sunt sugerate imagini biblice, uneori elemente maritime ca: marea, luntrea, pericolul furtunii: *„Să-mi conduci luntrița/ Printre stânci și valuri/ Să o scoți în portul veșnicelor maluri".* Se face așadar teologie cu referiri eclesiologice – *luntrița* (corabia), înțeleasă ca Biserica – trupul tainic al Mântuitorului.

Conducătorii grupurilor aflate în procesiuni fac adesea adaptări ale textelor, în funcție de praznic sau de hramul mănăstirii la care călătoresc, precum și de nevoile credincioșilor. Un membru al procesiunii nu se roagă doar pentru el, nu se reprezintă doar pe sine, ci familia sa și întreaga comunitate. S-au adaptat cântările și pentru cei plecați departe, la munca în străinătate:

> „Nu uita Maică miloasă/ Nici de cei plecați de-acasă/ Tuturor le dă tărie, Dragoste, credință vie!

Rugăciunea lor are un caracter universal. Se roagă și pentru ei, dar mai ales pentru pacea întregii lumi:

> „La Moisei, unde s-adună/ Multă lume împreună/ Multă lume de preoți/ Și călugări cuvioși" ...

> „Mult popor din depărtare/ de-orice vârstă, de-orice stare/ Și se roagă-n mănăstire/ Pentru-a lumii fericire."

Textele populare ale pricesnelor au preponderent rol de rugăciune – de slăvire:

> „Cu cântare de mărire/ Mergem azi la mănăstire,/ Lăudând pe Maica Sfântă,/ Pe Fecioara cea mai blândă... Mai mărită ești, Decât Soarele,/ Pentru noi păcătoșii,/ Maică roagă-te!" (Caiet 1).

O priceasnă cu titlul – *Preamilostivă Maică* – în varianta procesiunii din Săliștea de Sus, abordează tema suferinței Maicii Domnului pentru popor, pentru lume în general. Este menționată aici și suferința copiilor, dar și rolul mamelor de a mângâia, de a-i ocroti pe copii.

„Că cine plânge oare, în jale și-n nevoi/ Și suferă durerea, alăturea de noi?/ Doar inima de mamă cu sufletul curat,/ Pentru copil îndură, durerea ne'ncetat./ .../ Fecioara cea mai sfântă și Mama lui Iisus/ Și Maica tuturora , a noastră-n ceruri sus, / Tu suferi pentru lume, cu noi ești în nevoi,/ Tu ești în suferință, alăturea de noi./ Copilul la durere, sărman și necăjit,/ De inima de mamă se simte ocrotit./ Că mama îi nădejde , izvor de mângâieri,/ Când ei îi spui durerea, recapeți noi puteri."

Credincioșii participanți la procesiuni, în credința lor fără profunzimi dogmatice și aprofundări teologice au alcătuit pricesne, născute din dragostea curată față de Dumnezeu și de Sfânta Fecioara Maria. Au atins prin cuvinte simple, respectând frazarea, rima, măsura si tempo-ul, dimensiuni de natură biblică, dogmatică și etică care înalță pământescul spre cer, spiritualizând întreaga făptură.

Există o legătură între aceste pricesne – cântări mariane și frumoasele colindele românești. Prin texte ușor de înțeles, simple, clare, și unele și altele zugrăvesc în mod accesibil învățături de credință, formulează tipare de rugăciuni calde, profunde și ușor de memorat. Se datorează aceasta și înveșmântării lor în melodii care fac să vibreze sufletele celor care cântă, ca și pe ale celor care le ascultă.

Mesajul procesiunilor este înălțător: de iubire față de Maica Domnului, de jertfelnicie, pentru a o cinsti în cadrul solemn al slujbelor din mănăstiri, și de fierbinte rugăciune pentru mijlocirea Sa de Maică a Fiului lui Dumnezeu – Iisus Hristos. Fastul, stăruința cu care se organizează, dar si osteneala, nevoința pelerinilor din procesie, întăresc, aprofundează pocăința și rugăciunea celor prezenți, sporesc considerabil frumusețea evenimentului, a praznicului sărbătorit. Aceste procesiuni n-au putut fi oprite nici în perioada comunistă, dovedindu-se a fi adevărate manifestări de rezistență prin credință în fața unui regim ateu. Este edificator un refren dintr-o cântare: „*– Ajută-ne Măicuță, / Să ne rugăm mereu,/ Să credem totdeauna,/ Că este Dumnezeu!*"

Prezența și implicarea prin cântare și prin rugăciune a pelerinilor la procesiuni este o formă văzută de afirmare și mărturisire a credinței, dar și un mijloc de pastorație și misiune, prin care preotul poate coagula credincioși cu statut social diferit, de vârste diferite, învățându-i să cunoască și să prețuiască adevărurile de credință despre Sfânta Fecioară Maria – Născătoare de Dumnezeu.

5. Bibliografie

Diacon Gheorghe Băbuț, *Domnului să ne rugăm, Domnului să-i cântăm*, Ed. Pelerinul român, Oradea, 2012.

Iuliana Băncescu, *Procesiunile de la Mânăstirea Moisei*, Ed. Coresi, 2013.

Teresia Bolchiș -Tătaru, *Mănăstirea Bixad, Brâul Maicii Domnului – folclor creștin*, Ed. Gutinul, Baia Mare, 2013.

Nuțu Roșca, *Mănăstirea MOISEI*, Sighetu Marmației, 2012.

Paraclisul Maicii Domnului cu o Anexă de 17 Cântări Mariane, Oradea, 1931.

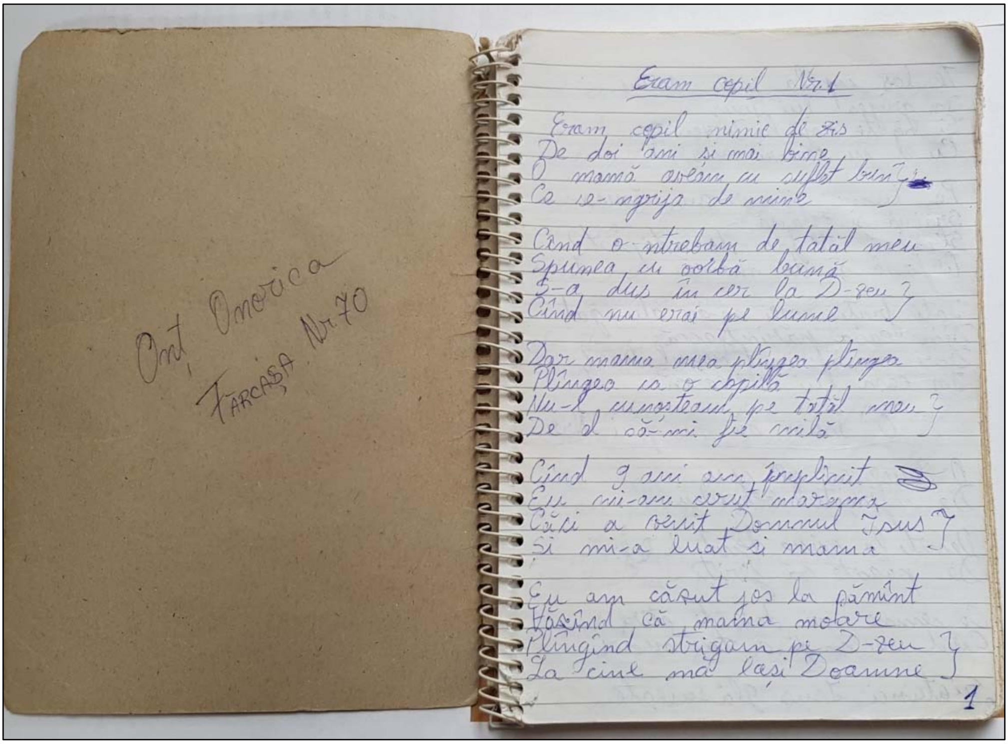
Pr. Prof. Vasile Stanciu, *Cântați Domnului tot pământul*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2017.

Idem, *Cântări în cinstea Maicii Domnului*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 1996.

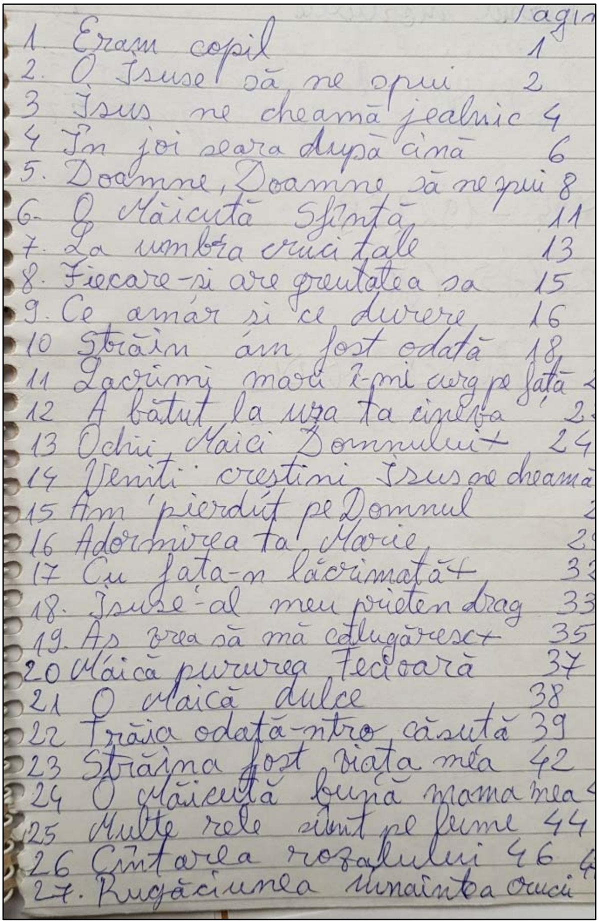
6. Anexa foto



Procesiune la mănăstirea MOISEI, 15 august 2019



Coperta caiet 1 Fărcașa



Pagi

Predarea muzicii bisericești în mediul online: provocări, dificultăți, soluții

Arhid. Lect. Univ. Dr. Daniel MOCANU
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Prezenta lucrare are drept scop articularea practică a tematicii secțiunii de muzicologie, intitulată: *Muzica bisericească de tradiție bizantină din spațiul românesc la începutul secolului XXI: provocări, întrebări, răspunsuri*, din cadrul Simpozionului Internațional de teologie, istorie, muzicologie și artă, „Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară?"

Ținând cont de condițiile sanitare în care s-a desfășurat întregul proces educațional, din anul universitar 2020-2021, cu toții suntem conștienți de natura temporară a schimbărilor care s-au impus, în mod general, în planul activității noastre didactice și, în mod special, în cadrul orelor de muzică bisericească. Noua paradigmă educațională, generată de natura provocărilor actuale, ridică următoarea întrebare legitimă: *Cum ar trebui să ne proiectăm și să desfășurăm activitățile didactice, în cadrul orelor de muzică bisericească (predare, evaluare, feed-back, etc.), astfel încât să putem facilita, prin intermediul platformelor de video conferință, o educație eficientă?*

Răspunsul la această întrebare, care a devenit o preocupare prioritară în agenda universităților și a institutelor de cercetare[1], îl putem formula, pornind de la ceea ce Universitatea „Babeș-Bolyai" ne propune, prin intermediul *Centrului de Inovare în predare*. Membrii Centrului de cercetare au

[1] https://cft.vanderbilt.edu/guides-sub-pages/understanding-by-design/.Ffrecve;
https://www.cultofpedagogy.com/ongoing-conversations/
https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3762997/
https://sites.duke.edu/onlineguide/implementing/assessments/developing-rubrics/discussion-board-rubric-1/
https://acue.org/wp-content/uploads/2020/03/Section-4_PG1_Discussion-Rubrics_CFIN.pdf.

elaborat o strategie sub forma unui ghid, *Ghidul educației online la UBB din Cluj-Napoca, principii și strategii de optimizare a activităților didactice în pandemia Covid-19*[2]. Dacă pornim de la rezultatele expuse de cercetătorii UBB, implementarea acestei strategii educaționale trebuie să se realizeze în consonanță cu particularitățile domeniului Teologie Ortodoxă și cu disciplina muzică bisericească și, totodată, trebuie să țină cont de particularitățile grupelor de studenți cu care interacționăm. Grupele de studenți, cu care lucrăm în cadrul orelor de muzică bisericească și ritual, sunt eterogene, ceea ce ne determină să aplicăm o serie întreagă de metode didactice specifice, pentru a accesibiliza conținuturile programei de învățământ studenților care au minime cunoștințe muzicale. Toate aceste aspecte sunt augmentate de provocările pe care le întâmpinăm pe tot parcursul predării în mediul online.

Activitățile didactice care presupun predarea muzicii bisericești, activități pe care le-am desfășurat până acum cu ideea de regim temporar, iată că se permanentizează, fiind influențate de oscilațiile situației pandemice. Trecerea din regimul on-site la cel online, ca situație de compromis, este cunoscută, în literatura de specialitate, sub denumirea de *predare relocată de urgență/ de avarie* (emergency remote teaching)[3]. Această formă de predare ne-a pus în fața situației de a ne adapta din mers și de a ne racorda la tot ce înseamnă predare prin intermediul mediului virtual. Chiar și profesorii care fac parte din generația tânără, care se presupune că ar fi mai conectați și în ton cu schimbările și inovațiile apărute în mediul Inteligenței Artificiale, au avut probleme de adaptare. Predarea online, facilitată de mijloace tehnice, ne-a luat prin surprindere pe toți profesorii, ridicând numeroase probleme, atât la nivelul utilizării diferitelor platforme de video conferință, cât și la nivelul adaptării actului educațional. Nu o să detaliem de ce am fost surprinși de noua paradigmă educațională, acest lucru poate fi subiectul unor ample cercetări, ci o să ne focalizăm cercetarea pe modul în care se poate realiza predarea muzicii bisericești, prin intermediul tehnologiei, într-un mediu online.

---

[2] https://news.ubbcluj.ro/ghidul-educatiei-online-la-universitatea-babes-bolyai-din-cluj-napoca-ubb-principii-si-strategii-de-optimizare-a-activitatilor-didactice-in-pandemia-covid-19/

[3] Misirli, O., Ergulec, F., „Emergency remote teaching during the COVID-19 pandemic: Parents experiences and perspectives”. *Educ Inf Technol* (2021). https://doi.org/10.1007/s10639-021-10520-4.

Fiind constrânși de contextul pandemic generat de virusul SarsCov2, am recurs la o relocare de avarie a predării și a evaluării. În mare măsură, activitatea didactică de predare-sistematizare-evaluare din cadrul orelor de muzică bisericească am transferat-o din sala de curs și seminar într-un alt context educațional, în cel virtual, făcând apel la platformele educaționale digitalizate, la platforme care oferă posibilitatea desfășurării orelor în regim sincron, prin intermediul videoconferințelor și asincron, prin intermediul lecțiilor înregistrate și încărcate mai apoi, în diferite spații de stocare virtuale: Microsoft Teams, Google Classroom.

În aceste noi condiții de desfășurare a procesului didactic, folosindu-ne de mijloacele tehnologice, de platformele puse la dispoziție de instituțiile universitare sau de cele pe care le-am procurat din fonduri proprii, provocările, dificultățile și problemele cu care ne-am confruntat au fost multiple. Problemele pe care le-am întâmpinat, în cadrul orelor de muzică bisericească, au fost de natură umană și logistică. Potrivit ultimelor statistici din mediul universitar, rata abandonului în rândul studenților, care sunt relocați din sălile de curs, în sălile virtuale, este una mare[4]. De aceea, mai cu seamă în aceste contexte, trebuie găsite soluțiile cele mai bune și potrivite pentru a eficientiza la maxim procesul instrucțional, astfel încât să fie sporit interesul studenților pentru cursul de muzică bisericească, chiar și prin intermediul ecranului negru, lipsit de orice formă de empatie și comuniune.

Așadar, pentru a avea certitudinea că studenții noștri învăță corect și eficient muzica bisericească, sunt atenți și participă la cursuri și seminarii, rezolvă sarcinile date și au un minim interes, va trebui să ținem cont de câteva aspecte:

1. În contextul predării în format online prin intermediul videoconferințelor, orele de muzică bisericească vor trebui implementate pornind de la realizarea unui plan didactic bine structurat, adaptat predării în regim online.
2. Crearea unui mediu educațional care să favorizeze o cât mai intensă interacțiune cu studenții aflați dincolo de ecran și, totodată, conceperea la nivelul grupelor de seminar, a unor micro-comunități de învățare a

[4] Ministerul Educației, *Raport privind starea învățământului superior din România 2019 – 2020.* https://edu.ro/sites/default/files/_fi%C8%99iere/Minister/2020/Transparenta/Stare%20invatamant/Stare%20superior%202019-2020.pdf

muzicii bisericești. Coordonarea micro-comunităților de învățare trebuie realizată de studenții care au o bună pregătire muzicală.
3. Creșterea și susținerea motivației studenților pentru învățarea muzicii bisericești într-un context online.
4. Elaborarea unor strategii eficiente și instrumente de evaluare, adaptate mediului online.

1. Plan didactic adaptat mediului online

Învățământul facilitat de predarea prin intermediul mijloacelor IT ne obligă, implicit, la o reorganizare substanțială a conținutului informațional din fișa disciplinei practice de muzică bisericească. Conținuturile din programele analitice nu mai pot fi livrate la fel ca în formatul învățământului on-site sau față către față. Natura lecțiilor de muzică bisericească presupune un model de predare multidirecțional, în care trebuie să se țină cont de varietatea cunoștințelor de ordin teoretic și practic ale studenților și de dificultatea asimilării lor pe traseul practic, dinamic și afectiv al lecției.

După câteva luni de predare online, sesizăm faptul că instrumentele moderne antrenate în predare nu aduc nemijlocit o îmbunătățire a calității predării, ci ele se constituie doar în niște mijloace prin care se facilitează și sporește calitatea procesului complex de predare–învățare. Depinde în mare măsură de noi, de cât de familiarizați suntem cu folosirea acestor instrumente. Ele ne pot ajuta, dar în același timp ne pot încurca și pune în situații delicate și uneori stânjenitoare în fața studenților. Din lipsa unor programe de formare continuă care să aibă drept teme: învățământul în mediul online și folosirea tehnicilor de predare facilitate de platformele educaționale web, ne-am trezit cu toții transferați (sau poate mai potrivită ar fi folosirea unei expresii mai tari) „aruncați" într-un mediu în care singuri, ghidați de tutoriale de pe Youtube sau sesiuni de formare ținute de colegi, am încercat să potrivim din mers lucrurile.

În tot acest nou context, am constatat că utilitatea unui instrument digital folosit în predarea muzicii bisericești se confirmă atunci când profesorul reușește să identifice cea mai bună potrivire între metoda de predare și instrumentul adecvat scopului urmărit.

Așadar, un plan didactic bine structurat pentru disciplina muzică bisericească trebuie să aibă în vedere mai multe aspecte. Pornind de la planul

instrucțional furnizat de *Centrul de Inovare în predare* al UBB, am adaptat o formulă de organizare a planului instrucțional, pentru disciplina muzică bisericească, ținând cont de specificul disciplinei și de posibilitățile tehnice pe care ni le oferă platformele educaționale.

Un plan instrucțional la disciplina Muzică Bisericească și Ritual trebuie să conțină următoarele elemente:

1. Stabilirea unor obiective pentru fiecare curs. La sfârșitul cursului, studenții vor fi capabili să descifreze, solfegieze și cânte anumite partituri. De asemenea, studenții vor fi capabili să aplice ceea ce au învățat în noi contexte liturgice.
2. Activitatea de evaluare de tip formativ a cunoștințelor predate la curs se va face prin performarea melodiilor învățate, în cadrul slujbelor bisericești din Paraclisul Facultății, sub atenta coordonare a profesorului, sau în parohiile din care face parte.
3. Activitățile de învățare propuse pentru curs trebuie să presupună exersarea cântărilor predate și aplicarea noilor melodii pe texte imnografice.
4. În ceea ce privește forma de livrare a conținuturilor, aceasta poate fi sincronă sau asincronă.

2. Sincron vs asincron

Modalitățile de livrare a sesiunilor didactice specifice educației online pentru disciplina muzică bisericească se pot realiza în format sincron, respectiv, asincron.

Orele de muzică bisericească, desfășurate în regim sincron, permit interacțiunea cu și între studenți în timp real, prin intermediul videoconferințelor pe care le inițiem.

Acest lucru poate fi implementat la cursuri și seminarii. Predarea unui curs de muzică bisericească în timp real printr-o videoconferință, în care ne folosim adesea de un instrument muzical sau de vocea umană, oferă posibilitatea transmiterii directe a conținuturilor, astfel încât se poate realiza interacțiunea cu studenții și posibilitatea reluării și aprofundării anumitor pasaje melodice problematice.

Orele de muzică, în format sincron, desfășurate prin intermediul platformelor de videoconferință, au avantajele și dezavantajele lor[5].

Între beneficiile predării în format sincron, enumerăm următoarele: toți studenții pot auzi foarte bine ceea ce se predă și pot fi în contact vizual direct, atât cu instrumentul folosit în predare, cât și cu profesorul. Avem posibilitatea înregistrării cursului sau seminarului și reluarea acestuia de către studenți în mod particular de mai multe ori, pentru fixarea noilor conținuturi. Accesul la curs sau seminar se poate face în orice moment și din orice locație. Orele de muzică bisericească sunt centrate cu predilecție pe partea practică, pe lucrul cu studentul. Studenții pot colabora, repeta și învăța împreună partiturile muzicale, în cadrul grupurilor/micro-comunităților de învățare constituite și găzduite pe diferite platforme. Profesorul se poate adresa unui număr mult mai mare de studenți decât în învățământul tradițional. Mediul sincron oferă accesibilitate, confort și flexibilitate. Interacțiunea studentului cu profesorul este liberă, fără constrângeri. De multe ori am putut observa faptul că cei care sunt în spatele unui ecran au mai multă îndrăzneală în abordarea unor teme sau probleme. Din spatele ecranului, de multe ori cu camera oprită, studentul are mai mult curaj să cânte. Studentul poate învăța în ritmul lui propriu, reluând lecțiile înregistrate. Studentul poate beneficia de un feedback rapid și permanent.

Bineînțeles, pe lângă aceste avantaje pe care ni le oferă tehnologia digitală, ca orice lucru creat și perfectibil, avem și dezavantaje. Un prim mare dezavantaj ar fi lipsa unor resurse tehnologice performante și aici am în vedere: PC-uri, laptopuri, camere web, microfoane, conexiune optimă la rețea, care ar putea în caz contrar diminua calitatea sunetului și implicit actul predării. Din lipsa unei conexiuni de calitate, de multe ori nu suntem auziți sau nu auzim ceea ce ni se comunică. Apoi, un alt dezavantaj ar fi imposibilitatea angajării cursanților în cântarea în comun. Din cauza semnalului neuniform de la rețea, a instrumentelor diverse de conectare și a lipsei unui soft compatibil, nu se

---

5 Alexandra Smărăndel, „Învățarea online-avantaje și dezavantaje”, www.dascalidedicati.ro/invatarea-online-avantaje-si-dezavantaje/; Alexandra Dorin, „Creșterea utilizării învățării online: beneficii și provocări pentru profesori”, epale.ec.europa.eu/ro/blog/rise-online-learning-benefits-and-challenges-teachers-part-one-benefits; „Învățarea online-avantaje și dezavantaje”, www.didactform.snsh.ro/campanie-online/invatarea-online-avantaje-si-dezavantaje; „Avantajele și dezavantajele studierii online”, ro.questionofwill.com/9525-23-advantages-anddisadvantages-of-studying-online

poate cânta în comun, în timp real. Înregistrările corale apărute în timpul pandemiei pe rețelele de socializare au fost făcute individual, audio-video, după care au fost mixate și masterizate. Pregătirea unui curs online, în format sincron sau asincron, este mult mai cronofagă decât pregătirea unui curs tradițional. Predarea online implică adesea folosirea mai multor resurse didactice și tehnice. Predarea asincronă necesită o minimă experiență din partea profesorilor și studenților, în domeniul tehnologiei informației.

Posibilitatea vizionării cursurilor în format asincron a dus la o scădere a motivației studenților pentru participarea la cursurile și seminariile online, în format sincron. În urma vizionării cursurilor în format asincron apare posibilitatea, pe plan uman, de reducere a capacității de exprimare verbală a studentului, însoțită de o pierdere a capacităților de prezentare, de răspuns[6]. În ultimul rând, s-a dovedit faptul că dacă folosim doar video-conferințele în actul predării, datorită facilității lor, ele vor deveni pentru studenți, în scurt timp, scurte filme care nu diferă prin nimic de documentarele pe care aceștia le urmăresc pe Youtube, Netflix, Discovery sau HBO. Cursurile plictisitoare la care un cadru didactic citește sau vorbește într-un stil monoton singur 2 ore, sunt criticate ca fiind desuete și nepotrivite pentru învățământul centrat pe student[7].

Dacă privim în urmă, la evoluția cursurilor în mediul online, vom putea observa că acestea au fost introduse pentru prima dată în format asincron. Erau cursuri înregistrate de profesori, care puteau fi vizualizate oricând, fiind gândite după modelul cursurilor de învățare la distanță prin corespondență. Astăzi, prin intermediul platformelor educaționale, avem la dispoziție o serie întreagă de softuri și aplicații care ne pot ajuta ca aproape tot ceea ce se face în sălile de clasă din Facultate, să se poată face și în sălile virtuale. Un avantaj al cursurilor online ar fi posibilitatea solicitării anumitor sarcini prin care să-i angajăm pe studenți în activități de învățare, iar rezultatele acestora să fie înregistrate și arhivate, materialele fiind ulterior disponibile pentru dezbateri și problematizări[8].

---

[6] https://edict.ro/avantajele-si-dezavantajele-utilizarii-platformelor-elearning-pentru-activitatea-de-invatare-si-evaluare/

[7] https://www.contributors.ro/cursurile-online-nu-sunt-cinema/

[8] Ciobanu Nicoleta, „Sincron versus asincron", în: *Catedra*, nr. 1, 2021, p. 59.

Pentru o mai bună eficientizare a procesului de învățare a noilor partituri muzicale, orele de muzică bisericească ar trebui să se desfășoare și în format asincron. În acest fel, actul didactic nu se derulează în timp real, iar studenții accesează și studiază materialele muzicale transmise/postate, în mod flexibil, atunci când programul le permite. În acest sens, pentru orele de muzică bisericească, se pot pune la dispoziția studenților, în cloud-ul claselor virtuale, materiale, înregistrări audio-video, cărți, soft-uri de muzică psaltică, baze de date cu partituri și platforme educaționale pentru învățarea muzicii bisericești.

3. Platforme audio-video pentru orele de muzică

Al doilea aspect important al reușitei actului didactic, în mediul online, este acela al interacțiunii cu studenții. Pentru a ține un curs de muzică bisericească cât mai complex, atractiv și cu cât mai multă interacțiune, ce platformă ar trebui să folosim? Dacă ar fi să ne uităm la ceea ce ni se oferă astăzi pe piață, în materie de platforme de conferințe sau platforme educaționale, am putea enumera foarte multe astfel de mijloace tehnice: Microsoft Office365, Google Suite, Skype, Calendly, Moodle, Zoom etc.

Bineînțeles, există multe argumente pro și contra pentru fiecare platformă și există câteva lucruri importante de care trebuie să ținem cont în predarea unei lecții de muzică bisericească printr-un apel audio-video. Pentru disciplina muzică, în general, și muzică bisericească, în mod special, socotesc că, potrivit review-urilor de pe site-urile de specialitate[9], cea mai potrivită platformă este Zoom. De ce să folosim Zoom pentru orele de muzică bisericească? Răspunsul la această întrebare nu este dictat de niciun considerent subiectiv ci, în baza articolelor apărute pe internet, putem afirma că platforma Zoom oferă, la ora actuală, cea mai bună experiență audio-video necesară în predarea muzicii bisericești.

Pentru cursul de muzică bisericească, platforma Zoom poate veni cu următoarele avantaje:

- Calitatea apelurilor atât pentru video cât și pentru audio este una foarte bună, ceea ce ne ajută mult în predarea muzicii.
- Funcționează pe PC-uri și Mac-uri;

[9] https://www.trustradius.com/products/zoom/reviews;

– Are o secțiune simplă „contacte” de unde putem adăuga din timp detaliile Zoom ale participanților;
– Se pot înregistra apelurile video, astfel încât putem oferi cursanților o înregistrare a lecției. Dacă se va face acest lucru, trebuie să ne asigurăm că studenții și-au dat permisiunea specifică pentru înregistrarea în scop didactic;
– Se pot programa apeluri în avans din interiorul software-ului. Astfel, putem crea un e-mail, trimițând detalii despre cum să se acceseze apelul (lecția) de către cursant;
– Se pot partaja anumite părți ale ecranului computerului în timpul apelului, un aspect util dacă, de exemplu, dorim să discutăm un pasaj muzical pe care-l studiem;
– Se pot vizualiza și comenta materiale audio-video;
– Se poate lucra în timp real într-un program de scris muzică: Sibelius, Musescore, Finale sau Dorico;
– Oferă opțiunea „breakout rooms”, pentru lucrul în echipă;
– Dacă unele din resursele tehnice enumerate mai sus se regăsesc și în softurile celorlalte platforme, marele avantaj pe care ni-l oferă platforma Zoom este acela că beneficiem de o serie de setări și filtre pentru sunet. Există posibilitatea adăugării unor reglaje și parametri, astfel încât să se poată reda sunetul original, eliminând sunetele din fundal. Experiența audio pe care ne-o oferă platforma Zoom este cea mai potrivită pentru orele de muzică. De asemenea, avem posibilitatea conectării la platformă a mai multor instrumente muzicale;
– Totodată, se pot conecta mai multe microfoane sau camere care se selectează în timpul lecției pentru a arăta partitura sau instrumentul[10].

În timpul cursului efectuat printr-un apel audio-video, de pe platforma Zoom, este important să ținem cont de anumite aspecte:

- Calitatea apelului

Din postura de profesor de muzică, trebuie să ai posibilitatea să-i poți asculta și vedea bine pe toți studenții. De asemenea, și studenții, la rândul lor, trebuie să te poată auzi și vedea. Atunci când efectuăm un apel video pentru a

---

[10] ”Complete Guide to Zoom Audio Settings for Music Teachers”, https://midnightmusic.com.au/2020/09/complete-guide-to-zoom-audio-settings-for-music-teachers/; „Zoom Software in Music Mode – Best Audio Settings”, https://www.musicrepo.com/ zoom-music-mode/

susține o lecție de muzică prin platforma Zoom, vom obține o calitate mai bună a apelului dacă oprim software-ul de navigare pe internet de pe computer, economisind o parte din conexiunea de date. Totodată, în timpul lecției, este necesar să încercăm să fim singurii care folosim conexiunea la internet. Dacă în timpul lecției mai sunt persoane conectate la router-ul de internet și transmit în flux un videoclip, încarcă sau descarcă un fișier mare sau efectuează activități online, atunci calitatea apelului nostru va suferi destul de mult.

- Device-uri corespunzătoare:

Pentru o bună calitate a lecției avem nevoie de un microfon extern, cameră web, conexiune bună la internet – minim 10 mb pentru upload/ download speed pentru o calitate rezonabilă a imaginii și sunetului; un instrument muzical conectat la platformă; o bună luminozitate a spațiului în care predăm, astfel încât să se vadă cel care predă și instrumentul pe care-l folosește. Lumina trebuie să fie în spatele camerei, nu în față.

Camera pe care o folosim în predare și unghiul de filmare trebuie să fie focalizate pe persoana care cântă sau pe instrument. Dacă folosim o singură cameră, ea se va fixa pe profesor și pe instrument. Filmarea trebuie să fie din lateral sau din spate, astfel încât să se vadă atât profesorul, cât și instrumentul. În aceste sens, putem folosi mai multe camere, conectate la mai multe dispozitive, iar studenții pot alege la ce să se uite, la profesor, partitură sau instrument.

La ora actuală, nu există nicio platformă care să ne faciliteze posibilitatea cântării în comun. Studenții antrenați în cântare nu se vor putea sincroniza din cauza diferențelor de conexiune. Pentru o lecție expozitivă este suficientă conexiunea din timpul unei videoconferințe, însă pentru ora de muzică, orice întârziere cauzată de semnalul slab poate genera un decalaj, ceea ce în muzică este o mare problemă. Din cauza diferențelor de conexiune, cei care te aud percep sunetul cu o întârziere de câteva milisecunde, la care se adaugă și răspunsul lor întârziat. Uneori viteza conexiunii, lucru constatat chiar și în convorbirile telefonice, este comprimată sau dilatată, pierzându-se sunete sau chiar cuvinte. Pentru a preîntâmpina posibilele și inerentele decalaje ritmice, este de preferat să avem în timpul orelor de muzică atât noi, cât și studenții, un metronom care să ne țină într-un ritm fix.

Pe lângă beneficiile audio-video pe care platforma Zoom ni le oferă pentru orele de muzică, avem și dezavantaje. Platforma nu dispune de un

sistem de cloud accesibil tuturor cursanților, de aceea soluția ar fi folosirea în paralel și a altor platforme cu un sistem de cloud: Google classroom sau Microsoft Teams, pentru încărcarea materialelor, a lecțiilor și pentru a ține legătura cu studenții și a programa cursurile și seminariile.

Microsoft Teams este un hub digital pentru comunicare și colaborare, în timpul învățării la distanță. Acesta are posibilitatea inițierii de sarcini, conversații, fișiere, note și apeluri video. Microsoft Teams este un centru excelent all-in-one pentru colaborarea și partajarea fișierelor muzicale. Microsoft Office 365 îi ajută pe profesori să își organizeze cu ușurință materialele, să organizeze lecții interactive și să creeze planuri de învățare individualizate pentru studenți. Profesorii și studenții pot accesa cu ușurință toate instrumentele excelente disponibile în orice moment. Office 365 for Education este un soft gratuit pentru studenții și profesorii care frecventează în prezent o instituție de învățământ și au o adresă oficială de email. În acest sens, le sunt furnizate servicii și aplicații de bază gratuit, inclusiv Word, Excel, OneNote, PowerPoint, SharePoint și Yammer. Ca aplicație găzduită în cloud, Office 365 este stocat și acceptat de Microsoft. Stocarea este un alt motiv excelent pentru a începe să utilizați Office 365. Toate datele utilizate atât de personal, cât și de studenți sunt stocate în siguranță în Cloud. Ca spațiu de stocare este pus la dispoziție 1 Tb, ceea ce oferă un spațiu suficient pentru date. Astfel, profesorii și studenții nu vor mai fi nevoiți să se îngrijoreze de pierderea unui material care conține ore de muncă grea[11].

O altă aplicație care poate fi folosită în paralel cu lecțiile ținute pe Zoom ar fi cea proiectată de Google, suita Classroom. Aceasta oferă posibilitatea partajării documentelor, colectarea datelor, canale de comunicare și mediul închis pentru cei incluși în Google Classroom.

Folosindu-ne într-un mod complementar de mai multe platforme: Zoom și Microsoft Teams, Zoom și Google Classroom, ne putem organiza într-un mod eficient spațiul de lucru pe aceste platforme. Așadar, putem insera o serie de secțiuni, astfel încât să fie identificate cu ușurință de către studenți: Secțiunea de anunțuri; Secțiunea de întrebări și răspunsuri; Secțiunea materiale: suport de curs, articole științifice, secvențe video, link-uri utile etc.

[11] https://www.microsoft.com/ro-ro/microsoft-365/academic/compare-office-365-education-plans ?market=ro

Un alt aspect al predării în mediul online ar fi acela al găsirii celor mai bune strategii prin care să susținem persistența studenților în sarcinile educaționale.

Cum am putea să-i motivăm pe studenți pentru o participare activă la ora de muzică bisericească? Pentru a susține persistența studenților în sarcinile pe care le formulăm, în timpul cursurilor și al seminariilor, este de dorit să asigurăm o constantă și regulată prezență a noastră, atât în format sincron, cât și asincron. Astfel, putem face anunțuri în mod regulat: text, video, audio, în care să precizăm clar obiectivele, să realizăm sumarizări și să oferim explicații. Putem planifica activitățile sincron cu o anumită periodicitate. Să stabilim sarcini de lucru și termene limită de realizare, de exemplu, să ni se trimită înregistrări audio pe adresa de email cu diferite piese muzicale sau să se încarce într-o anumită secțiune materialul pregătit. Totodată, trebuie să oferim feed-back în mod regulat, contribuind, în mod sistematic, la forumurile de discuții, comentarii, întrebări, recomandări.

4. Strategii de evaluare în mediul online

În ultimul rând, trebuie să amintim și de cea de-a treia activitate didactică din triada predare-învățare-evaluare. Așadar, ce evaluăm și cum evaluăm în mediul online?

În evaluare, la ora de muzică bisericească, accentul trebuie pus pe evaluarea capacității de utilizare a achizițiilor muzicale. Este important să conștientizăm o serie de parametri noi pe care evaluarea îi primește în mediul online. Interfața cu studentul este una mediată. În interacțiunea cadru didactic-student se interpune mediul virtual cu caracterul său (ușor) artificial, distanța fizică, posibilitățile limitate de control al contextului evaluării (ale variabilelor de context în care se află studentul evaluat), feedback-ul vizual și auditiv limitat. Legătura cu studentul este dependentă de condiții tehnice concrete și de abilitățile tehnice/ competențele digitale ale profesorului evaluator, respectiv ale studentului evaluat[12].

---

[12] https://news.ubbcluj.ro/ghidul-educatiei-online-la-universitatea-babes-bolyai-din-cluj-napoca-ubb-principii-si-strategii-de-optimizare-a-activitatilor-didactice-in-pandemia-covid-19/

Evaluarea online la muzică bisericească are o serie de avantaje și dezavantaje. Dintre avantaje aș aminti: economia de timp și costuri la nivelul instituției, profesorului și studenților; mai multe opțiuni de evaluare și o mai mare libertate în privința programării și locului desfășurării evaluării; transparența procedurii de evaluare, procedurile sunt stabilite de profesor și depind de măsura în care studenții se încadrează în respectivele proceduri; posibilitatea de a stoca ușor dovezile, răspunsurile, produsele activității studenților și de a le reaccesa la nevoie; posibilitatea înregistrării audio-vizuale a sesiunii de evaluare, care se poate reaccesa la nevoie; mai multe opțiuni de acordare a unui feedback personalizat și a feed-back-ului constructiv (pe parcurs, la sarcinile pe parcurs, atât prin punctaj, cât și narativ); opțiuni de valorificare formativă a feed-back-ului (oferirea posibilității de a-și revizui răspunsul în urma feed-back-ului primit, studentul știe ce a greșit chiar dacă nu revizuiește răspunsul); opțiuni de urmărire a progresului studenților (domenii vocaționale mai cu seamă); presiunea de dezvoltare accelerată a competențelor digitale și de reconsiderare sau dezvoltare a competențelor psiho-pedagogice și didactice[13].

Pe lângă avantajele pe care ni le oferă evaluarea în mediul online, există și o serie de riscuri care pot fi, într-o oarecare măsură, evitate sau reduse prin acțiuni specifice. Astfel, există riscul crescut de fraudare a examenelor; probleme tehnice ce pot surveni în timpul examenelor; expunerea ridicată a profesorului și a studenților evaluați, provocată de prezența audio-vizuală ce poate fi înregistrată/modificată/manipulată/distorsionată; riscul crescut al litigiilor, provocat de transparența procedurilor de evaluare, care pot fi interpretate variat; cyber-bullying-ul care poate conduce la limitarea sau chiar la renunțarea la intervenții online din partea studenților; management redus al grupei de studenți și unele dificultăți aferente controlului limitat al prezenței la examen[14].

---

[13] Prof. coordonator Vișan Florina Viorica, *Strategii de evaluare în mediul online* – Suport de curs, București, Eduland, 2021, p. 12-14; „Învățarea online – avantaje și dezavantaje", https://www.didactform.snsh.ro/campanie-online/invatarea-online-avantaje-si-dezavantaje; Charles Hodges, Stephanie Moore, Barb Lockee, Torrey Trust and Aaron Bond, „The Difference Between Emergency Remote Teaching and Online Learning", https://er.educause.edu/articles/2020/3/the-difference-between-emergency-remote-teaching-and-online-learning

[14] Conf. univ. dr. Elena Anghel Stănilă, „Școala online – avantaje, dezavantaje și direcții de acțiune", https://lifeup.ro/blog/psihologie-pentru-viata/scoala-online/

În procesul evaluării online, pe lângă evaluarea sumativă de la sfârșitul semestrului, putem apela la diferite sarcini practice pentru evaluarea continuă. Astfel, inițiind în cadrul orelor practice de seminar diferite sarcini de lucru, putem urmări și centraliza, sistematic și continuu, informații cu privire la cantitatea și calitatea celor asimilate de către fiecare student în parte. Această formă de evaluare continuă la disciplina muzică bisericească este cea mai eficientă sub aspectul asimilării, controlului, autocontrolului, cooperării fructuoase între profesor și student[15].

Punând în balanță toate avantajele și dezavantajele pe care ni le oferă predarea online și interacțiunea cu studenții, mijlocită de platformele educaționale, considerăm că poate cel mai mare beneficiu pentru contextul actual este acela că profesorii joacă în continuare cel mai important rol în experiența de învățare. Tehnologia nu poate înlocui meseria profesorului, dar se pretează ca un instrument foarte util pentru îmbunătățirea experienței atât pentru profesor, cât și pentru cursant. În fond, nu mega-ecranele, platformele si tablele inteligente sunt cele care contează, ci oamenii care sunt în spatele acestora și le folosesc, fiind pe deplin dedicați disciplinei pe care o predau.

---

[15] Gabriela Munteanu, *Didactică Educației Muzicale*, p. 141.

Vechi și nou în cântările Anastasimatarului
la început de secol XXI

Pr. asist. dr. Alexandru DUMITRESCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București

Material de studiu pentru inițierea în muzica bisericească psaltică și corpus melodic care se succede săptămână de săptămână la slujbele Bisericii, Anastasimatarul cuprinde cele mai utilizate cântări din imnografia ortodoxă.

Preocuparea pentru repertoriul muzicii bisericești, în general, și al Anastasimatarului, în special, a fost determinată, ca în toate timpurile, de nevoia de carte bisericească pentru școlile unde se studiază muzica și pentru stranele bisericilor.

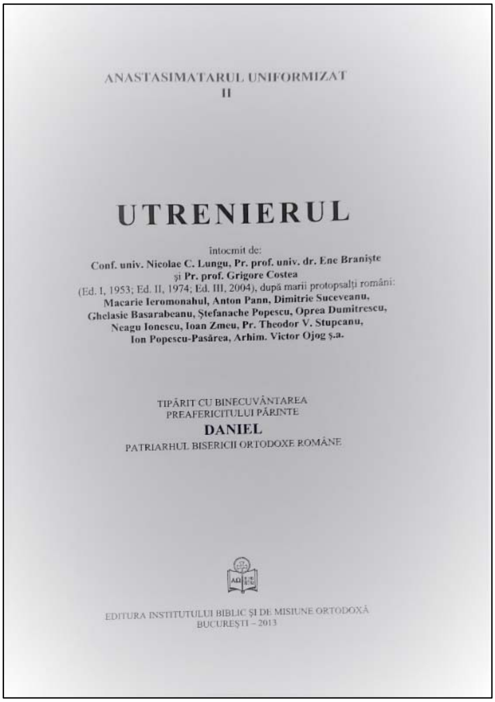
Dezvoltarea învățământului bisericesc prin creșterea numărului de Seminare teologice a dus la necesitatea manualelor de studiu, Anastasimatarul constituind prin tradiția veche a Bisericii cartea de cântări pe care se învață muzica bisericească: cuprinde cântările pe cele opt glasuri de la cel mai scăzut nivel de dificultate până la nivele medii de dificultate în funcție de glas și categorie imnografică. De asemenea, studierea cântărilor Anastasimatarului permite exersarea lor la strana bisericii în timp real, duminică de duminică.

În această perioadă, de început de secol XXI, s-a produs o schimbare în modul de studiu al muzicii bisericești prin accederea la studiile teologice universitare a candidaților care nu provin din Seminarele teologice. Astfel, inițierea în muzica bisericească necesită manuale pentru nivelul de începător inclusiv în studiile universitare, ceea ce nu se obișnuia cu ceva vreme în urmă.

La începutul anilor 2000 se folosea versiunea Anastasimatarului uniformizat în cele două volume, Vecernier și Utrenier, care erau reeditate după edițiile vechi. O altă versiune melodică era cea a lui Victor Ojog, reeditată și diortosită de Arhid. Sebastian Barbu-Bucur și Pr. Alexie Buzera, în 1998, dar cu o distribuție foarte redusă.

În acest context au apărut mai multe tipărituri:

– *Anastasimatarul uniformizat I – Vecernierul*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2002;
– *Anastasimatarul uniformizat II – Utrenierul*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 2004;
– *Anastasimatarul cuviosului Macarie Ieromonahul cu adăugiri din cel al paharnicului Dimitrie Suceveanul*, ediție îngrijită de diac. Cornel Coman și Gabriel Duca, Editura Bizantină – Mănăstirea Stavropoleos, București, 2002;
– *Buchet muzical Athonit, vol. 5, Anastasimatarul*, Editura Evanghelismos, București, 2015 (ed. a treia);
– *Noul Anastasimatar*, de Anton Pann, Editura Didahia Severin, Drobeta Turnu-Severin, 2014, transliterat și reeditat de Arhid. Cătălin Țăruș (redactor-șef), Arhid. Adrian Olărean, Diac. Iulian Pruiu, Mihai Corcodel, Cătălin Cernătescu, Bogdan Lăsculescu;
– *Anastasimatarul*, de Arhim. Victor Ojog, Editura Mănăstirea Sihăstria, 2017;
– *Anastasimatar*, Cezar Florin Cocuz, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2018.
– *Anastasimatarul sau cântările Vecerniei de Sâmbătă seara și ale Utreniei de Duminică dimineața, compuse și fixate pe notație liniară după melodiile celor opt glasuri bisericești, notate de preotul Dimitrie Cunțanu*, autor, Pr. Vasile Stanciu, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2010.


ANASTASIMATARUL UNIFORMIZAT
II

UTRENIERUL

întocmit de:
Conf. univ. Nicolae C. Lungu, Pr. prof. univ. dr. Ene Braniște
și Pr. prof. Grigore Costea
(Ed. I, 1953; Ed. II, 1974; Ed. III, 2004), după marii protopsalți români:
Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, Ghelasie Basarabeanu, Ștefanache Popescu, Oprea Dumitrescu, Neagu Ionescu, Ioan Zmeu, Pr. Theodor V. Stupcanu, Ion Popescu-Pasărea, Arhim. Victor Ojog ș.a.

TIPĂRIT CU BINECUVÂNTAREA
PREAFERICITULUI PĂRINTE
DANIEL
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ
BUCUREȘTI – 2013

Din edițiile menționate, cea mai importantă este versiunea Anastasimatarului uniformizat care propune varianta în dublă notație, diortosită și completată de un colectiv coordonat de Pr. Prof. Nicu Moldoveanu. Această versiune, cea

mai cunoscută și utilizată astăzi, îmbunătățește ediția inițială a comisiei de uniformizare coordonată de prof. N. Lungu. Condițiile tehnice au permis tipărirea într-un nou format, mai potrivit pentru cântarea la strană.

Din punct de vedere muzical, au fost prelucrate formulele simplificate, adăugându-se unele formule necesare, semne consonante sau ornamentale, sigla glasurilor pentru a păstra cântările cu specificul lor. S-a realizat și o diortosire a textului.

O îmbunătățire considerabilă se regăsește la nivel de repertoriu. Față de ediția inițială sunt adăugate cântări noi, din repertoriul tradițional, dar și compuse în stil, care diversifică repertoriul necesar stranei:

- la Vecernie: mai multe variante de *Fericit bărbatul*, după diferiți autori, *Lumină lină*, *Prochimenele* pentru zilele săptămânii, *Acum slobozește,* se completează stihologia la cele opt glasuri până la stihul 18;
- la Utrenie: *Învierea lui Hristos* pe mai multe glasuri (autor Pr. Prof. Nicu Moldoveanu), doxologii pe cele opt glasuri, unele cu mai multe variante (după Anton Pann, Ștefanache Popescu, Chiril Popescu, Sebastian Barbu-Bucur); catavasiile Bunei-Vestiri se regăsesc la fel ca în ediția inițială, întrucât se cântă în cea mai mare parte a anului bisericesc.

Se păstrează în introducere și cântările la Miezonoptică, Troparele Sfintei Treimi (Triadicalele), cântări ce se găsesc în puține Anastasimatare.



O lucrare de referință o constituie retipărirea Anastasimatarului lui Macarie Ieromonahul. Acesta este o ediție îmbunătățită și completată cu cântările lui Dimitrie Suceveanu. Versiunea adaptează repertoriul necesarului de la strană, adăugând cântări pentru slujba utreniei din fiecare duminică (lucru realizat deja de Anastasimatarul uniformizat).

La cântările părintelui Macarie sunt adăugate cântări din Anastasimatarul lui Dimitrie Suceveanu astfel: la glasul I: stihirile la *Doamne, strigat-am*, Dogmatica, Stihoavna și stihirile

Laudelor; la glasul II: *Doamne, strigat-am* cu stihirile, Dogmatica, Stihoavna și stihirile Laudelor; la glasul III: *Doamne, strigat-am* cu stihirile, Dogmatica și pasapnoariile; la glasul IV: *Doamne, strigat-am* cu stihirile, Dogmatica, *Slava* la Stihoavnă și Laudele cu stihirile lor; glasul V: stihirile la *Doamne, strigat-am*, și *Slava* Stihoavnei; glasul VI: stihirile la *Doamne, strigat-am*, Dogmatica și stihirile Laudelor; glasul VII: *Doamne, strigat-am* cu stihirile, Dogmatica și stihirile la Fericiri (protovaris); glasul VIII: *Doamne, strigat-am* cu stihirile, Dogmatica și pasapnoariile; Cele 11 Stihiri ale Evangheliilor (Voscresnele) și *Binecuvântările învierii* (din *Antologia* lui Dometie Ionescu[1]).

Sunt adăugate cântări ale părintelui Macarie tipărite în alte volume: în *Tomul al doilea al Antologiei*[2]: *Dumnezeu este Domnul* și Troparele învierii pe opt glasuri pe mare și pe mic, *Binecuvântările învierii, Slavă și acum… Pentru rugăciunile,* Antifoanele gl. IV (care se cântă la sărbători); din *Irmologhion*[3]: altă variantă cu *Binecuvântările învierii,* Antifoanele glas V (mai pe larg). Cuprinde și Fericirile cu stihirile lor, care se cântă la Sfânta Liturghie.



De asemenea, și această variantă propune o diortosire a textului prin adaptarea unor cuvinte care au ieșit din uz sau sunt dificil de înțeles.

O versiune destul de des utilizată este Anastasimatarul din colecția *Buchet muzical Athonit* (volumul 5). Acesta este o variantă lucrată în Sf. Munte Athos la Chilia Buna-Vestire din Schitul Sfântul Dimitrie Lacu.

Anastasimatarul este structurat după modelele vechilor versiuni grecești, cuprinzând o primă parte cu cântări pe larg (Anastasimatarul

[1] *Antologie care cuprinde cântări pentru vecernie, utrenie, liturghie, postul mare etc…date la lumină prin sârguința Părintelui Ieromonah Dometie Ionescu dela Schitul Icoana din București*, București (București: Tipo-Litografia cărților bisericești, 1898), 138-141.

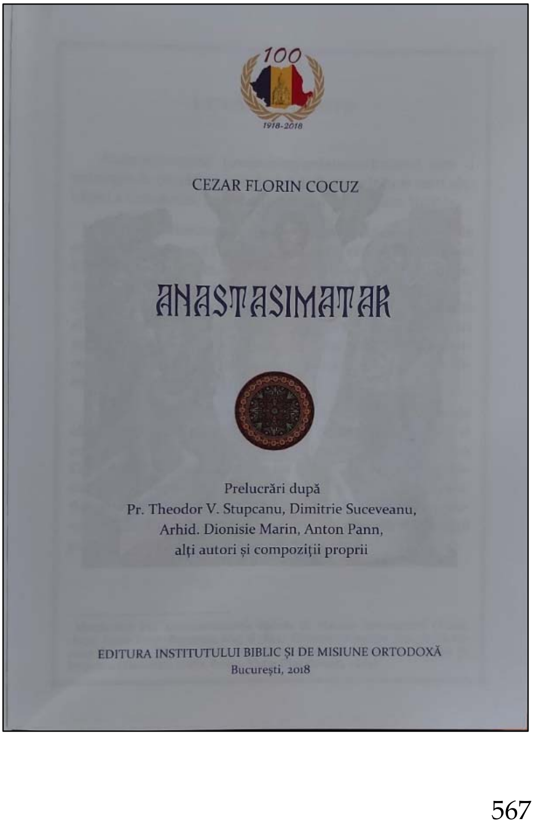
[2] *Tomul al doilea al Antologiei … tradus după cel grecesc pe limba noastră românească de Macarie Ieromonahul…* (București, 1827), 6-20, 32-35, 40-41.

[3] *Irmologhion sau Catavasierul musicesc* (Viena, 1823), 185-189, 217-219.

stihiraric), și o a doua parte cu cântări irmologice (Anastasimatarul irmologic). Repertoriul urmează modelul clasic cu cântările specifice ale învierii pe categorii imnografice, având adăugate la fiecare glas doxologii și Fericirile cu stihirile lor la Sfânta Liturghie. Cântările sunt preluate în mare parte din Anastasimatarele lui Macarie Ieromonahul, Dimitrie Suceveanul și Victor Ojog, la care se adaugă numeroase cântări compuse de Ierod. Ioan Butnaru. Doxologiile pe cele opt glasuri sunt alese din cele compuse de Nectarie Protopsaltul, Emanuel Zmeu și Manolache Cristea.

Cel două versiuni de Anastasimatar de autor, după Anton Pan și Victor Ojog, reiau versiunile originale după autorii menționați. Ca utilizare în practică, ele au prezentări diferite: Anton Pann, prin dificultatea și specificul cântărilor, este foarte puțin utilizat, la fel ca varianta originală, în timp ce versiunea lui Victor Ojog este cea mai utilizată variantă de cântări după Vecernierul Uniformizat, fiind folosită cu preponderență în Moldova.

Volumul publicat de Cezar Florin Cocuz, sub titlul de Anastasimatar, depășește repertoriul propriu-zis al Anastasimatarului, cuprinzând numeroase alte cântări necesare stranei, după modelul Antologhioanelor. Din necesitatea de a avea într-un singur volum cântările pentru Vecernie și Utrenie atât în duminici, cât și la slujbele sfinților, volumul este mai degrabă o combinație între Anastasimatar și Antologhion. Repertoriul este foarte variat, cuprinzând cântări prelucrate după Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, Ion Popescu-Pasărea, Pr. Theodor V. Stupcanu, Arhid. Dionisie Marin și compoziții



proprii ale autorului. Ceea ce este atipic pentru un Anastasimatar, volumul cuprinde, pe lângă repertoriul clasic al cântărilor învierii, pentru fiecare glas: *Anixandarele*, *Fericit bărbatul*, *Lumină lină*, *Polieleul* (*Robii Domnului*), *Binecuvântările Învierii*, *Ceea ce ești mai cinstită*, *Învierea lui Hristos*, *Prea binecuvântată ești* și doxologie (la glasul VII, două variante); Catavasii la 10 praznice (Buna-Vestire, Înălțarea Sfintei Cruci, Nașterea Domnului, Botezul Domnului, Întâmpinarea Domnului, Florii, Învierea Domnului, Înălțarea Domnului și Pogorârea Sfântului Duh, Adormirea Maicii Domnului). La fel ca în Anastasimatarul uniformizat, întâlnim și alte cântări necesare la Vecernie: *Acum slobozește*, două variante, troparul *Născătoare de Dumnezeu*, două variante, *Bogații au sărăcit*, două variante. Din repertoriul Anastasimatarului cuprinde cele 11 sedelne ale Învierii (exapostilariile), voscresnele și Triadicalele (de la Miezonoptică). Alte cântări atipice volumului sunt polieleele *Cuvânt bun* și *La râul Babilonului.*

Lipsesc Fericirile cu stihirile lor la Sfânta Liturghie.

Acest volum urmărește „gruparea în același volum a întregului repertoriu specific fiecărui glas în parte de care are nevoie cântărețul în biserică la slujbele Vecerniei și Utreniei, imprimarea unui stil muzical unitar întregii lucrări și frazarea mai potrivită a textului pe linia melodică, ținând cont de accentul cuvântului și de topica textului”[4].

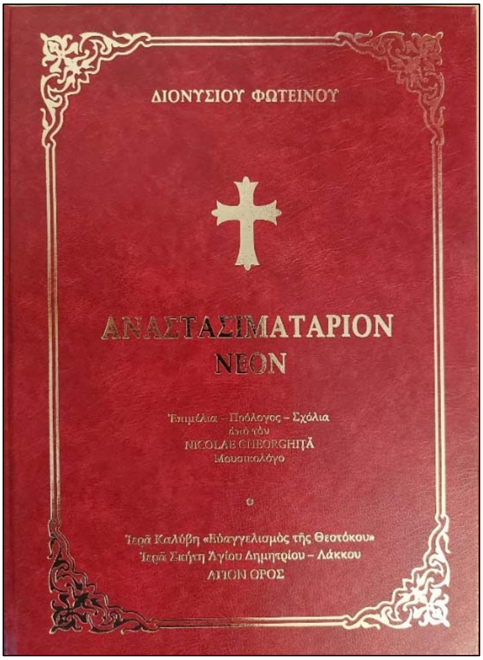
Cântările au fost diortosite pe baza textelor din ultima ediție a *Catavasierului* sau *Octoihului mic* (București 2017).

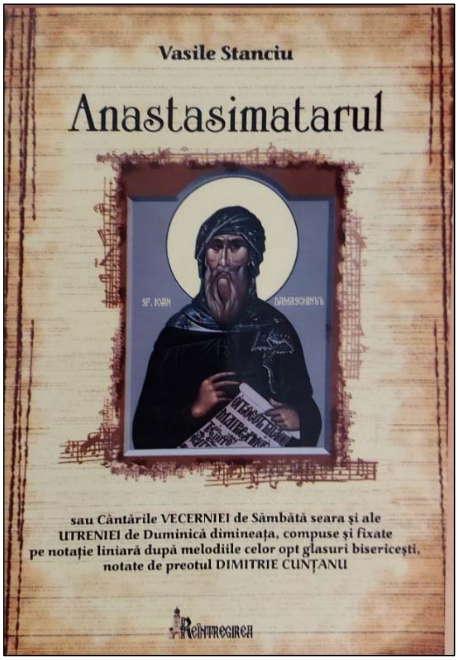
Volumele prezentate cuprind cântările în notație psaltică. Dintre cântările în notație liniară menționăm ediția de referință a Anastasimatarului lucrat și editat de Pr. Prof. Vasile Stanciu.

O variantă de Anastasimatar pentru interesul cercetătorilor în domeniu este editarea, în limba greacă, de către Nicolae Gheorghiță, a Anastasimatarului lui Dionisie Fotino, versiunea grecească a anastasimatarului lui Anton Pann. (Ms. gr. nr. 198 din Biblioteca Patriarhiei Române).

---

[4] Arhim. Clement Haralam, „Cuvânt înainte” la *Anastasimatar*, ed. Cezar Florin Cocuz (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2018), VIII.





Analizând acest material expus, putem trage câteva concluzii:

Anastasimatarul uniformizat rămâne varianta melodică de referință prin răspândirea și studierea în școlile teologice. Având dublă notație, oferă posibilitatea studierii muzicii bisericești și celor care nu cunosc semiografia psaltică.

Anastasimatarul Ieromonahului Macarie tipărit la Editura Bizantină aduce în actualitate și menține viu modelul melodic al acestui repertoriu, oferind o alternativă melodică de referință pentru stranele bisericilor, dar și pentru studiu. Volumul este cu atât mai valoros, cu cât cuprinde practic nu numai versiunea inițială a lui Macarie, ci și aproape întreaga versiune melodică a lui Dimitrie Suceveanu, la care fac referire toți autorii până astăzi. Deși este cel mai des menționat în cei 150 de ani de când s-a tipărit, acesta nu a fost reeditat până astăzi, decât în versiuni prelucrate și completate (Nicolae Severeanu, Amfilohie Iordănescu, Victor Ojog).

Volumul din *Buchetul muzical Athonit* împlinește același demers, structurând însă repertoriul după modelele vechilor Anastasimatare. Totodată, propune numeroase cântări compuse în stil de Ierod. Ioan Butnaru.

La nivel de repertoriu observăm prezența stihirilor la Fericiri și troparele Învierii pe larg, la Sfânta Liturghie, care astăzi se cântă mai puțin.

Din necesitatea de avea la strană strânse la un loc cântările specifice slujbelor acestea s-au specializat în timp constituindu-se volumele cunoscute astăzi. Anastasimatarul care cuprinde anastasimele (cântările Învierii) a apărut ca volum de sine stătător în secolul al XVIII-lea. La origine cuprindea exclusiv cântările Învierii, lucru pe care îl observăm la Macarie Ieromonahul. Din dorința de a avea un volum cât mai cuprinzător, încet, încet s-au adăugat și alte cântări, după cum observăm în toate volumele tipărite până astăzi. Nu este ceva nou. Anastasimatarul lui Mihalache Moldoveanu, cunoscut în manuscris, scris în secolul al XVIII-lea, are un cuprins care anticipează demersul pe care îl întâlnim astăzi. Diferit de toate Anastasimatarele vremii, cuprindea și alte cântări: *Binecuvântările Învierii*, *doxologii*, cântări la canon, podobii.

Antologia lui Cezar Florin Cocuz propune un nou model de volum de cântări care depășește cu mult repertoriul unui Anastasimatar. În literatura de specialitate, tipărită sau în manuscris, se găsesc polielee, anixandare, *Fericit bărbatul* pe opt glasuri, dar în alte volume de cântări. Prezența *Binecuvântărilor Învierii* pe opt glasuri reprezintă o noutate, ele fiind cântate, după tradiție în glasul V, diferite forme, existând și câteva versiuni pe glasul III.

Volumul, prin conținut, poate fi numit Anastasimatar-Antologhion.[5]

La începutul secolului XXI, repertoriul Anastasimatarului păstrează în cea mai mare parte cântările vechi tradiționale chiar de la începutul traducerii lor în noua grafie. Anastasimatarul Ieromonahului Macarie, alături de cele ale lui Dimitrie Suceveanu, Victor Ojog, Theodor Stupcanu și cel Uniformizat (care este o sinteză a lor), constituie în continuare repertoriul de bază al cântărilor în notație psaltică.

Întorcându-ne cu două sute de ani în urmă, apariția Anastasimatarului lui Macarie constituia un element de extremă noutate. Mai întâi pentru că era tipărit, iar apoi pentru că era în noua notație, care încă nu era acceptată în practică în toată biserica. Noutatea consta însă mai ales în repertoriul propus, preluat după Petru Lampadarie, în varianta syntomon, care la Constantinopol reprezenta curentul înnoitor al muzicii bisericești, raportat la tradiția veche, cel puțin a Anastasimatarului. Astfel, Macarie Ieromonahul, cu toate că era format

[5] Ca o observație personală, în practică nu este recomandat să se cânte toate cântările la slujbă într-un singur glas de la început până la sfârșit.

în tradiția muzicii vechi, a reprezentat hotarul înnoirii muzicii în biserica noastră.

Același demers înnoitor l-a făcut și D. Suceveanu care, retipărind după două decenii Anastasimatarul lui Macarie, a făcut unele simplificări, urmând versiunile grecești, care au deschis drumul modului de prelucrare a muzicii până astăzi.

Anton Pann a fost și mai înnoitor, întrucât a preluat versiunea lui Dionisie Fotino, o versiune care nu s-a cântat în spațiul grecesc, iar în cel românesc s-a folosit prea puțin.

Se observă cum într-un interval de treizeci de ani, repertoriul Anastasimatarului s-a înnoit complet în vremuri în care practica cântării era la loc de cinste în viața bisericii.

După două secole, având în vedere schimbările majore care au avut și au loc în viața socială și, implicit, în practica religioasă a oamenilor, constatăm că repertorul Anastasimatarului este foarte conservator. A fost foarte puțin înnoit, mai mult din nevoia de a diortosi muzica (de a face înțeles textul pentru credincioșii din timpurile noastre), reperul fiind Dimitrie Suceveanu.

Acum se descoperă și mai bine valoarea „înnoitoare" a corifeilor cunoscuți, întrucât muzica adusă de ei în limba română este aproape la fel de nouă. Deși viața oamenilor și practicarea credinței s-au schimbat foarte mult în ultimii două sute de ani, repertoriul Anastasimatarului în notație psaltică s-a înnoit foarte puțin, arătând că este puternic ancorat în tradiție. Totodată, repertoriul s-a îmbogățit cu compoziții noi, autorii contemporani (Pr. Nicu Moldoveanu, Ierod. Ioan Butnaru, Arhim. Dionisie Marin, Cezar Florin Cocuz și alții) păstrând însă stilul tradițional de compoziție.

Pe lângă tipăriturile menționate, începutul de secol XXI aduce ceva cu totul nou în cercetarea și studierea muzicii, în accesul la literatura muzicală și chiar pentru cântarea de strană. Tehnologia actuală oferă posibilitatea oricui să acceseze aproape toată literatura muzicală tipărită, începând de la Macarie Ieromonahul și Dimitrie Suceveanul până la Anastasimatarul uniformizat. Site-urile de specialitate cuprind în format electronic aproape tot ce s-a tipărit până acum, iar aceste cântări, mai nou, sunt folosite de pe suporturile electronice chiar de cântăreții de la strană. De asemenea, în școlile unde se

predă muzica bisericească, accesul la resurse prin noua tehnologie este recomandat alături de mijloacele clasice. Chiar predarea on-line, impusă de situația actuală, utilizează mijloacele tehnice pentru accesul la materialul didactic.

III.

ARTĂ

Arta binefăcătoare, dincolo de distanțare.
Pregătirea și vernisarea celei de-a treia ediții a expoziției *„Închinare Sfintei Cruci – Rodiri și-nrudiri de tradiții românești"* 25 septembrie 2020

Prof. Univ. Dr. Mihaela PALADE
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" din București

Fiecare an are ceva specific, dar 2020 s-a dovedit a fi unul cu totul atipic, din multe, foarte multe puncte de vedere. Începutul anului nu anunța nimic spectaculos, iar noi, studenți și absolvenți de la Artă Sacră, urma să ne bucurăm de a treia ediție a expoziției ÎNCHINARE SFINTEI CRUCI. Toate urmau a se desfășura conform rânduielii propuse de organizator și participanți, deopotrivă, astfel că, undeva, prin luna aprilie sau, cel târziu, mai, urma să admirăm roadele unei noi expoziții. Numai că, pe la începutul lui februarie au apărut niște zvonuri despre un virus necunoscut, dar care era atât de departe, încât putea fi considerat de-a dreptul inexistent pentru noi. N-a durat însă mult și a bătut la porțile Europei, iar impactul a fost cu atât mai devastator, cu cât nu ne-am fi așteptat la așa ceva. Toate domeniile de activitate au suferit schimbări majore de abordare a ceea ce, până atunci, intrase în firescul lucrurilor. Astfel, vizitarea muzeelor, expozițiile și orice alte manifestări artistice și culturale care presupuneau întâlnirea și comunicarea față către față au amuțit, singura cale admisă fiind cea on-line, dar nu întotdeauna.

În asemenea condiții, pregătirea și vernisarea celei de-a treia ediții a expoziției „Închinare Sfintei Cruci – Rodiri și-nrudiri de tradiții românești" a traversat un moment de cumpănă, finalizarea ei stând sub semnul întrebării. Rândurile de mai jos dau glas unor trăiri și implicări ale participanților, studenți și absolvenți deopotrivă care, respectând normele de distanțare precum și toate condițiile sanitare impuse de lege și necesare într-o asemenea

conjunctură pandemică, și-au depășit angoasele și sentimentul neputinței, într-o artă binefăcătoare, dincolo de distanțare.

1. Temă tradițională, tratare conjuncturală

Tema ÎNCHINARE SFINTEI CRUCI a fost sugerată de anul 2018, an omagial al unității de credință și de neam, Crucea constituind unitatea dintre Dumnezeu și om, cer și pământ, brațul vertical și cel orizontal.

A spune că întreaga viață stă sub semnul Crucii ar fi, poate, de prisos, îndeosebi în aceste timpuri, crucificate de neputința omenească în a discerne binele de rău, adevărul de minciună, frumosul de urât. Dar, a nu-l sublinia defel poate fi chiar condamnabil. Crucea ne însoțește, fizic, de la naștere până la moarte, de la mărturiile Botezului, întru mărturisirea clipei în care cel botezat a intrat în rândul Hristoforilor, la crucea care străjuiește mormintele celor adormiți întru nădejdea Învierii de obște.

În Biserică, atât viața cât și lucrarea Sfântului Duh nu pot rodi decât în slujirea creștină, exprimând, astfel, cele două dimensiuni esențiale ale mântuirii omului în Hristos: direcția verticală, ca legătură personală dintre om și Dumnezeu, comuniunea lor și direcția orizontală, omul îndreptat către semeni și univers. Crucea trasată astfel este altarul de jertfă al Mântuitorului, o jertfă pe care o trăiește fiecare participant al Sfintei Liturghii, cel care, năzuind să devină hristofor, devine totodată crucifor, dar și cruciform, modelat după starea de jertfă a lui Hristos.

Într-o autentică slujire creștină, Sfânta Cruce nu rămâne sub semnul tragicului, nu zace îngropată undeva, pe dealul Golgotei, ci ascunde în ea bucuria Învierii, întrucât toți cei care și-au asumat-o autentic, vor vedea împlinite „Fericirile”, intrând „întru bucuria Domnului”, în Împărăția cerurilor. Prefigurată de șarpele ridicat în pustie, cel care i-a vindecat pe cei mușcați de șerpii târâtori și ucigători, Sfânta Cruce este cea care, înălțată, îi înalță către ceruri pe cei care și-o asumă, întru bucuria ascultării.

Astfel, Crucea poate fi văzută nu doar ca semn de jertfă, ci și ca semn de autentică și statornică bucurie, motiv pentru care și exponatele de față doresc să aducă în sufletele celor care le vor contempla măcar un strop din bucuria femeilor mironosițe sau a apostolilor. Artiștii, studenți, masteranzi și absolvenți au lucrat motivați tocmai de această fericire de a împărtăși și celor

din jur mesajul optimist al Crucii, care veghează statornic dincolo de suferință, dincolo de împuținarea nădejdii, dincolo de moarte, purtând în inimi și în cuget bucuria vieții veșnice, întru nezadarnica mărturisire a credinței: „…Și Sfântă Învierea Ta o lăudăm și o mărim!” Astfel, anul 2018 a constituit începutul de drum al unei serii de expoziții, ÎNCHINARE SFINTEI CRUCI, în care Sfânta Cruce a fost modelul de referință, materializat în funcție de preferințele fiecărui autor, de capacitățile sale de abordare, de tehnica aleasă și de altele. Expozanții au fost „studenți minunați și artiști consacrați” de la specializarea Artă sacră a Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității din București, organizatorul și curatorul expoziției fiind Prof. Univ. Dr. Mihaela Palade.

A urmat 2019, în care pelerinajul în lumea artei populare românești a scos la lumină o sumedenie de motive decorative tradiționale, tocmai bune de a fi preluate cu mic cu mare și transpuse în tehnici care mai de care mai diverse. Luând în considerație Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române cu privire la declararea anului 2019 ca *„Anul omagial al satului românesc…”*, ediția a doua a *expoziției* ÎNCHINARE SFINTEI CRUCI a fost inspirată de MOTIVE POPULARE ROMÂNEȘTI, expozanții fiind aceeași „studenți minunați și absolvenți consacrați” de la specializarea Artă sacră a facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, organizatorul și curatorul expoziției fiind Prof. Univ. Dr. Mihaela Palade.

Un sculptor în lemn mi-a sugerat că ar fi fost mai indicată „reproducerea de cruci, troițe, pristolnice, din diferite zone ale țării, ca să fie deplin o închinare a Sfintei Cruci”, numai că, în cazul expoziției de față, eu m-am raportat la niște artiști (familiarizați cu bidimensionalul) și la niște studenți (familiarizați cu mai puțin, fiind încă la început de drum). A le aduce în față doar niște reproduceri de cruci ar fi însemnat să-i cenzurez, să-i determin să se limiteze la monocromia lemnului sculptat, policrom doar ocazional. Pe când așa, fiecare a putut să aleagă o temă în care să se implice sufletește și pe care să o realizeze în tehnica care-i este mai la îndemână. În plus, a-i determina să se limiteze doar la „cruci, troițe, pristolnice…”, ar fi echivalat cu o raportare exclusiv la crucile explicite, ușor de citit, la îndemâna oricărei răspântii, pe când noi ne-am raportat și la crucile implicite, la așa-zisele cruci ascunse, cruces dissimulatae.

În realizarea expoziției din 2019, ca și a celor din anul trecut, nu mi-am dorit atât să obțin niște opere strălucitoare, cât să-i „dezmorțesc" pe studenți (cum s-a exprimat un artist deja consacrat), să-i determin să se raporteze la formele plastice și altfel de cum au fost obișnuiți la atelier, dar ținând cont de cele învățate acolo. După cum se spune, nu contează atât câștigarea vreunui premiu, cât participarea – acesta fiind cel mai mare câștig.

Reflectând la precizarea Preafericirii Sale, Părintele Patriarh DANIEL, de la sărbătoarea Sfinților Împărați Constantin și Elena, aceea că „Sfânta Cruce leagă Pământul cu Cerul și Cerul cu Pământul, devenind scară a mântuirii noastre[1]", în cazul de față studenții și absolvenții de la Artă sacră au devenit mai apropiați de arta populară românească. Cineva m-a întrebat în ce mod au reușit studenții să descopere țăranul român, să ia contact cu lumea lui. Nu am răspuns unei asemenea întrebări. Dar sunt aproape sigură că au intrat în comuniune cu artistul din țăranul român, acel anonim iubitor și făuritor de frumos, care nu se vedea și nu se visa artist, dar a cărui existență a fost și este închinată Sfintei Cruci – o realitate percepută, explicit sau implicit, în toate structurile cruciforme ale artei populare românești.

Iar anul 2020 a fost proclamat în Patriarhia Română ca „Anul omagial al pastorației părinților și copiilor", pe scurt, anul familiei, în care icoana emblematică este icoana Sfinților Părinți Ioachim și Ana și a fiicei lor, Fecioara Maria, despre care DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a afirmat că „familia este binecuvântare și icoană a iubirii lui Dumnezeu pentru umanitate". În acest context aparte, mergând pe linia unei minime tradiții înfiripate nu de mult timp, ne-am dorit să avem a treia ediție a expoziției ÎNCHINARE SFINTEI CRUCI, în care am fi păstrat coordonatele estetice ale edițiilor precedente, adaptate celor actuale. Din păcate, planurile noastre inițiale au fost date peste cap de o epidemie care a luat brusc proporțiile unei pandemii și care a impus anumite măsuri de izolare și de distanțare, potrivnice desfășurării unor acțiuni artistice în comunitate.

---

1 Patriarhul DANIEL, Omilia rostită la Sfânta Liturghie oficiată în altarul de vară, publicat de Gheorghe Anghel, la 21.05.2019, https://basilica.ro/patriarhul-daniel-a-spus-despre-sf-constantin-cel-mare-ca-este-un-prieten-al-tarii-noastre/.

2. Izolare, întristare, renunțare…

Ca într-un scenariu al unui thriller regizat de Hitchcock, nimic nu părea a prevesti ceva îngrozitor, în 2019 lumea părea angajată într-un proces lent, relativ liniștit, desigur cu problemele ei „normale", „nu ne așteptam la rupturi, evenimente care să schimbe cursul normal. În decembrie 2019 a intervenit CORONAVIRUS, ca un trăsnet. Criza declanșată în China părea o problemă depărtată. Brusc s-a extins, în doar 3 luni, în întreaga lume"[2] În ciuda unor previziuni, la scară mică, dar care n-au avut prea mare ecou[3], pandemia cu care ne-am confruntat la „finele anului 2019 și începutul anului 2020, cauzată de un virus nou ivit, care aparține familiei de coronavirusuri, denumit Covid-19 (sau, mai precis, SARS-CoV-2) a surprins, dezorientat și dezorganizat în toate structurile lor, toate țările lumii"[4]. Iar ceea ce părea a fi doar o problemă a unei prea îndepărtate țări a bătut treptat, la porțile tuturor țărilor, indiferent de continent, configurându-se într-o pandemie generatoare de complexe probleme, în fața cărora un sistem medical performant, de mileniu trei, și-a dovedit incapacitatea gestionării rezonabile.

Au fost adoptate soluții care s-au dorit a fi rentabile, care au reușit a stopa răspândirea bolii, dar care au generat alte probleme, ale căror urmări le putem doar bănui, întrucât efectele sunt pe termen lung. Izolarea, lockdown-ul, interzicerea multor activități cotidiene, au avut consecințe economice, sociale, psihologice, culturale și, nu în ultimul rând, spirituale. O analiză la rece a unor date statistice compară situația din România cu cea din celelalte țări europene, dar în spatele acestor cifre se ascund, de fapt, „efectele sociale imediate ale crizei și schimbările majore ale relațiilor dintre oameni, modul de viață și calitatea vieții. Distanțarea fizică, distanțarea socială, izolarea și solidaritatea sunt factori care au schimbat decisiv atât relațiile sociale, interpersonale, cât și pe cele profesionale"[5].

---

[2] Elena Zamfir, Cătălin Zamfir, „Calitatea vieții în timpul pandemiei: probleme și politici de răspuns. Un punct de vedere sintetic", în vol. Covid19 în România, date, analize, evoluții și statistici, Ed. Expert, București, 2020, p. 13.

[3] Jean-Claude Larchet, Mic ghid teologic și duhovnicesc pentru vreme de pandemie, traducere Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2021, pp. 6-8.

[4] Jean-Claude Larchet, Mic ghid teologic…, p. 5.

[5] Introducere la vol. Covid19 în România, date, analize, evoluții și statistici, Ed. Expert, București, 2020, p. 9.

Aplicarea, cu mănuși sau fără, a restricțiilor impuse pe plan mondial, a avut efecte pe care le-am putea caracteriza ca devastatoare, motiv pentru care „pandemia actuală a afectat in mod profund pentru o lungă perioadă modurile de viață și mentalitățile. A dezvăluit fragilitatea și fisurile unui sistem mondializat privit ca stabil, a dat la iveală dificultatea medicinei și a științelor biologice de a găsi o soluție de apărare atât pe plan terapeutic, cât și pe plan profilactic. Certitudinea că marile epidemii au fost definitiv biruite s-a năruit, vechile spaime au reapărut, cu întregul lor cortegiu de fantasme, fie ele conspiraționiste sau apocaliptice. Viața de familie a fost copleșită de tensiuni, relațiile sociale au fost modificate. Viața spirituală a credincioșilor a fost afectată prin imposibilitatea pe perioade lungi de a merge la biserică, de a lua parte la sfintele slujbe, de a primi Sfintele Taine; credința multora a fost zguduită, pusă la încercare, îndeplinirea riguroasă a îndatoririlor religioase a slăbit”[6]. La scară planetară s-au aplicat măsuri pentru salvarea, cu orice preț, a vieții omenirii, privită în coordonata ei fizică, materială, corporală.

Paradoxal, ce s-a câștigat pe de-o parte, s-a pierdut pe de alta. Omului i s-a dat posibilitatea de a-și salva viața fizică, în paralel însă cu renunțarea la o serie de activități culturale, sociale, spirituale, fapt care echivala cu necrozarea acestui segment al psihicului uman. Or, „Fără artă și cultură se așterne liniștea”, după cum apare scris pe un banner, în „internet, mass media și în viața socială analoagă. Artiști cunoscuți și oameni activi în sfera culturii atrag cu ajutorul său atenția că urmările pandemiei sunt pentru ei o primejdie existențială. În mediile de socializare, oamenii care percep arta și cultura ca pe o hrană indispensabilă pentru minte și suflet și-au anexat acest banner la propriul profil”[7]. Aparent, cine dintre noi nu era doritor de ceva liniște? Numai că, genul acesta de „liniște” adus de somnul de moarte al artei și culturii pare a avea ceva din somnul rațiunii ilustrat de Goya[8], adică exact ceea ce trebuie

[6] Jean-Claude Larchet, Mic ghid teologic…, p. 6.

[7] *Carmen-Francesca Banciu,* Europa mea: Fără artă și cultură se așterne liniștea, https://www.dw.com/ro/europa-mea-f%C4%83r%C4%83-art%C4%83-%C5%9Fi-cultur%C4%83-se-a%C5%9Fterne-lini%C5%9Ftea/a-55686045; COMPLEXUL MUZEAL BISTRIȚA – NĂSĂUD, Raport de activitate, 2020, p. 3, https://www.complexulmuzealbn.ro/sites/default/files/docs/2021/04/raportactivitatecmbn2020.pdf.

[8] Francisco José de Goya y Lucientes (1746-1828) a expus în 1799 o serie de 80 de gravuri, cu titlul generic „**Los Caprichos**” (Capriciile), dintre care, cea de-a 43-a este „**Somnul rațiunii naște monștri**”.

evitat de către cei preocupați nu doar de sănătatea materială, ci și de cea spirituală.

Astfel că, deși organizarea unei expoziții păruse a fi de-a dreptul utopică în martie-aprilie, odată cu revenirea la o oarecare normalitate, ea a fost reluată, iar pe 28 august am lansat invitația de a organiza cea de-a treia ediție, vernisajul urmând a avea loc la sfârșitul lui septembrie.

3. Propuneri, compuneri și recompuneri

Am propus tot realizarea Sfintelor Cruci, inspirate tot din motivele tradiționale românești, rodite din același trunchi comun al sensibilității țăranului român, dar înrudite între ele, în ciuda deosebirilor necesare și binevenite. Tema e rodirea, iar opera de artă, înrudirea, artiștii fiind provocați să vină cu interpretări ale aceluiași subiect, dar în tehnici diferite sau pe suporturi diferite, sau izvorâte din palete cromatice diferite sau, cu alte cuvinte, variațiuni pe teme date, mergând chiar pe linia unor prelucrări detaliate sau interpretări ale unor teme din expoziția precedentă. S-au înscris 24 de participanți, dintre care 13 absolvenți, s-a constituit un grup pe WhatsApp, comunicarea realizându-se pe această cale sau pe email (schițele urmând a fi transmise pe aceste două căi), detaliile sau micile neînțelegeri urmând a fi clarificate ulterior pe cale verbală. Astfel a fost demarată realizarea celei de-a treia ediții a expoziției Închinare Sfintei Cruci, RODIRI ȘI-NRUDIRI DE TRADIȚII ROMÂNEȘTI, data vernisajului fiind stabilită pe 25 septembrie, în sălile Muzeului Mănăstirii Antim.

Dintru început am avut de luptat cu ceva neajunsuri, dintre care primul s-a dovedit a fi lipsa unei comunicări directe, față către față, cu foaia de hârtie și creionul în mână, cu materialul în stare brută, tocmai bun să fie prelucrat. Majoritatea participanților nu erau în București ci, fie în vacanță, fie pe șantier, dintre toți reușind să comunic personal doar cu doi dintre ei. Astfel, fiecare lucrare are o istorie, mai lungă sau mai scurtă, spectaculoasă sau la limita banalului, cu accente comice sau tragice, date fiind condițiile.

I-am sugerat unui student să realizeze un diptic din două jumătăți de butuc care, alese dintr-un trunchi cu ceva veleități plastice, ar fi generat niște contururi spectaculoase. Nefiind la fața locului, alegerea s-a făcut doar prin intermediul fotografiilor trimise pe WhatsApp, dar care erau, inevitabil ușor

distorsionate. Au fost refuzate ceva exemplare, dat fiind că erau prea „grăsuțe”, după care respectivul a găsit, în sfârșit, unul mai suplu, care se preta realizării unui diptic. O dată rezolvată această problemă, a apărut alta, grunduirea, adică tocmai ce părea a fi chiar banal. Numai că studentul nu era acasă, ci pe șantier, unde nu avea decât materialele utilizate la punerea frescei, motiv pentru care n-am avut încotro și i-am sugerat să aplice o frescă umedă pe cele două jumătăți, luându-și și măsurile minime de prevenție a unei desprinderi ulterioare de pe stratul suport.

Alte aventuri am avut cu decorarea unei cruci mari, pe care o vedeam realizată din niște scânduri vechi, arse de soare și bătute de vânt. Numai că, așa ceva nu se găsea în preajma Bucureștiului, ci doar la țară, drept care s-a apelat la bunăvoința unui vecin, care avea în fundul livezii un gard vechi, cu niște uluci mai înalte. A fost desprinsă una și adusă triumfător în sala atelierului particular. Numai că ea singură nu era suficientă, motiv pentru care a urmat o nouă deplasare la locul faptei, căutându-se un alt loc din care să fie desprinsă o altă ulucă, dar care să nu lase un gol prea mare. După care am dus ambele uluci la un meșter care urma să le asambleze în formă de cruce și pe care l-am rugat să ajusteze foarte puțin colțurile mucegăite, doleanță care a fost interpretată și aplicată cu toată solicitudinea, dar fără o înțelegere a ceea ce solicitasem. Drept urmare, ne-am trezit cu o cruce substanțial mai scundă decât ceea ce prevăzusem noi, întrucât tăiase o bucată mai mare din partea inferioară, care stătuse în iarbă.

În final, însă, toate au fost aduse la bun sfârșit. Cu excepția a două icoane pe sticlă, toate exponatele au fost noi, nu au mai fost expuse anterior, ele fiind create special pentru acel eveniment. Am adoptat aceeași diversitate a suportului (lemn grunduit sau simplu, hârtie, sticlă, piatră naturală sau ceramică, pânză) a tehnicilor și materialelor (tempera cu emulsie, acuarelă, peniță, frescă, ulei, pigmenți acrilici, mozaic cu piatră naturală).

Chiar la intrare, am avut expusă o cruce mare, din două uluci de gard, la care e greu de ales între autenticitatea bătrâneții lemnului și exuberanța decorativă și cromatică a plăcilor de ceramică pictate cu motive florale. Iar alături se odihnea un butucel care ascunde în inima lui un diptic, la VII fiind trecute numele participanților la expoziție și a celor care au avut o influență benefică asupra lor, iar la ADORMIȚI, numele rudelor sau a celor care le-au marcat, în vreun fel, viața.

Din moment ce am fost găzduiți în mănăstirea Sfântului Antim Ivireanul, am avut și melci, deosebiți prin bogăția decorativă a spiralei. Ei s-au detașat, fiecare singular pe un suport, ceea ce le-a evidențiat eleganța spiralată a cochiliei, sau au fost înfrățiți într-o horă în jurul Crucii, un motiv inspirat din pasca țărănească, care are în centru o Cruce. Am avut și un colț al motivelor decorative preluate din țesăturile românești, celebrele ii, tratate fie în tempera cu ou pe grund tradițional, fie în piatră pirogravată, fie în mozaic din piatră naturală. De asemenea, o velință tratată diferit, în trei tehnici: acuarelă, desen peniță cu tuș și foiță de aur.

Pe marginea traseului expozițional se ițeau 12 butucei subțiri, ca niște trunchiuri de copaci tineri, fiecare dintre ei așezat pe temelia crucii zidirii de cărămidă și purtând pe cap ofranda pietrei care își pierduse din materialitatea grea, înflorind ca într-o grădină ce trimitea către raiul pierdut și recâștigat prin Jertfa de pe Cruce. Au fost așezați la 2 metri distanță, respectând distanțarea fizică necesară în acea perioadă, dar nu și distanțarea spirituală și conceptuală, estetică și extrem de benefică.

Unii artiști au preluat din exponatele de anul trecut mici detalii, pe care le-au reinterpretat și le-au pus în evidență prin această „scoatere din context", de data aceasta benefică, astfel că avem miniaturi ale unor „tablouri florale", „hexagoane ceramice" și o bordură rectangulară a unui covor țărănesc.

Organizarea unei expoziții on-line presupune asumarea unor greutăți și unor riscuri pe măsură: cromatica nu poate fi controlată, decât cu mare îngăduință, la fel, și textura suportului scapă unui control sever iar pentru a percepe scara e nevoie de un mare efort de imaginație. Timpul constituie marea problemă, se pierde mult timp, foarte mult timp, comunicarea fiind întârziată de modalitatea de transmitere, receptare și procesare a informațiilor. Nu de puține ori, una se transmite, alta se înțelege, iar corectarea erorilor de proiectare suferă anumite întârzieri. Controlul nu poate fi spontan, adesea sunt participanți care nu se consultă, lucrează direct, nu e bine, o iau de la capăt tot fără o consultare prealabilă. Rezultatul: muncă în zadar, uzură de articulații, materiale risipite și timp irosit.

În ciuda tuturor neajunsurilor, se poate organiza o expoziție on-line, atunci când există deschidere către orice formă de manifestare artistică, astfel că, și noi, în final, am savurat bucuria împlinirii unui vis care, cu câteva luni în urmă, ținea de tărâmul fantasticului și, cu atât mai greu de realizat într-un

interval atât de scurt. Fiecare dintre participanți a experimentat bucuria unei arte binefăcătoare, dincolo de distanțarea impusă de regulile de conviețuire socială ale pandemiei.

4. Arta binefăcătoare, dincolo de distanțare

Pentru fiecare dintre finaliștii acestui demers artistic lupta pe care au purtat-o pentru a-și vedea strădania materializată a presupus abordări aparte, uneori atipice, adaptate scopului propus. În primul rând, aș menționa comoditatea, lentoarea, stagnarea și fixarea într-un soi de neputință de a mai întreprinde ceva, din moment ce nu știm cu ce noutăți mai vine ziua de mâine, drept care „ce rost are să m-agit să le pictez, din moment ce nu știu dacă le pot finaliza, iar de le finalizez, nu știu dacă le pot expune, iar dacă, totuși, se face expoziția, cine-o să vină să le vadă?…" și tot așa. Într-o lume în care totul stagnează într-o izolare pe jumătate oarbă, surdă și mută, este lesne să te lași prins în capcana comodității și a unei false liniștiri.

După cum mărturisea cineva, „Fără artă și cultură se așterne liniștea. Când bibliotecile trebuie să închidă, în jurul nostru se așterne o liniște tot mai apăsătoare. Sau când librăriile dau faliment. Când universitățile nu mai funcționează decât la foc mic. Când editurile nu mai publică volume. Și mai ales atunci când autorii nu-și mai pot scrie cărțile. Când cântecele și sunetele muzicale vor dispărea. Și fiecare din noi va rămâne singur cu el însuși. Atunci va fi liniște în lume. Și în noi întuneric. Viața digitală, un ajutor în vreme de restriște, nu va putea substitui nevoia noastră de patrie. Nu va putea ostoi setea noastră de a ne ști ocrotiți"[9].

Această liniște este doar o fațetă a consecințelor pandemiei, un soi de refugiu gen „politica struțului". Pe de altă parte, indiferent de natura cataclismelor, se știe că, „în condiții de ciumă, holeră, epidemii diverse, pandemii, amenințarea și pericolul generează câteva stări psiho-morale cvasi-universale ca expresie și manifestare. Astfel, peste noapte, climatul de confort se risipește făcând loc unui sentiment de insecuritate, numit, deloc fără motiv,

[9] *Carmen-Francesca Banciu,* Europa mea: Fără artă și cultură se așterne liniștea, https://www.dw.com/ro/europa-mea-f%C4%83r%C4%83-art%C4%83-%C5%9Fi-cultur%C4%83-se-a%C5%9Fterne-lini%C5%9Ftea/a-55686045.

din timpuri străvechi, «complexul lui Damocles»”[10], o stare de spaimă permanentă la gândul unui pericol iminent, aflat sub semnul certitudinii, singurele incertitudini fiind doar locul și momentul loviturii.

Mai mult, „criza provocată de virusul Sars-Cov-2 este una cu mai multe fațete. Deși cel mai important atribut al său este acela de a fi o criză sanitară, efectele s-au răsfrânt și asupra celorlalte domenii – economie, social, educație, cultură și chiar și politică. Este un exemplu standard despre cum societățile în care trăim sunt, în fapt, sisteme complexe, în care o disrupție într-o zonă a sistemului reverberează în manieră neliniară și inegală către celelalte zone”[11].

Dintre toate problematicile ridicate de această criză, în final, m-aș opri doar asupra uneia singure, cea referitoare la relația cu aproapele, adică cu cel care, până mai alaltăieri, era aproapele evanghelic, pentru ca astăzi, pandemia să-l transforme în departele, ca măsură sanitară, purtând „statutul de pasibil infectat”. Însă „teama de atingere nu te îndepărtează doar de celălalt în plan fizic, ci, acest tip de frică este de natură să provoace și sentimente de repulsie. Tocmai de aceea, în spațiul rarefiat al mascaților, poate că, nu indiferența este atitudinea cea mai frecventă, ci, ostilitatea rece, transmisa în și prin tăcere. Acum, cele două sentimente primare ambivalente, iubirea și ura, care apar spontan în oricare întâlnire omenească, vor întări senzația de străin a celuilalt, așa că accentul va cădea pe ură: manifestată ca atare, sau doar numai sub forma reținerii și păstrării distanței; iar, păstrarea distanței se face cu suspiciune vădită prin încruntare sau ea este redusă la expresia unei crispări ce încearcă un zâmbet stingher”[12].

Crearea și asumarea unui asemenea univers halucinant, în care la fiecare colț pândește un virus cu chip de om, se îndepărtează din ce în ce mai mult de lumea creștină, de Predica de pe Munte, de pildele iubirii aproapelui care pavează drumul către Împărăția cerurilor. Nu întâmplător, într-unul din

---

[10] Vasile Morar, „Statul eticii și starea moralei în vremuri pandemice”, în vol. Covid19 în România, date, analize, evoluții și statistici, p. 284.

[11] Hiroki Sayama, „Introduction to the Modeling and Analysis of Complex Systems (Geneseo, NY, 2015)”, apud Carmen Croitoru (coordonator), Anda Becuț Marinescu (coordonator), Ioana Ceobanu, Ștefania Matei, Iulian Oană, Tendințe ale consumului cultural în pandemie, INSTITUTUL NAȚIONAL PENTRU CERCETARE ȘI FORMARE CULTURALĂ (INCFC), 2020, p. 13.

[12] Vasile Morar, „Statul eticii și starea moralei…”, p. 292.

cuvintele de speranță ale Patriarhului Daniel, rostite de-a lungul anului 2020, este subliniată această neputință a noastră: „în această perioadă de pandemie, când foarte mulți oameni suferă sufletește de singurătate, de anxietate, de spaimă, de nesiguranța zilei de mâine, de teamă de îmbolnăvire, de teama de moarte să ne rugăm Mântuitorului Iisus Hristos să vină spre noi, spre sufletul nostru ca să ne ridice din suferință, din singurătate, din întristare și să ne dăruiască bucuria pe care a dăruit-o omului de la Vitezda pe care L-a vindecat”(10.05.2020)[13].

Bolile cele trupești
Bat pe cele sufletești…
Un război ce-a-ngenuncheat
Pe cei răpuși de păcat.

Credința s-a demodat,
Nădejdea-n van a strigat,
Iubirea s-a pitulat…
Totul pare-a fi-ngropat
Într-al fricii strâmt regat.

Dar o, suflete, te scoală!
Din tristețea cea de smoală…
Ia și patul fratelui
Și-l du-n Casa Domnului!

Unde Hristos Împărat
Cu Tatăl ne-a împăcat!
Pe noi, toți, ne-a vindecat
De frica cea din păcat…
Și unde ne-am bucurat
Că HRISTOS A ÎNVIAT!

Aceasta am încercat să facem și noi, plămădind bucuria Sfintei Cruci cu mijloacele plastice cu care am fost înzestrați, neluând seama la povara înfăptuirii și desăvârșirii actului artistic, ci dăruind celor din jur o fărâmă din minunăția lui, artă binefăcătoare, dincolo de distanțare.

[13] Anul pandemiei: 26 de cuvinte de speranță ale Patriarhului Daniel, Publicat de Gheorghe Anghel, 26.02.2021, https://basilica.ro/anul-pandemiei-26-de-cuvinte-de-speranta-ale-patriarhului-daniel/.

5. Mărturisitori ai frumosului, închinare Sfintei Cruci, ediția 2020

1. DANIELA AMARIEI (absolventă)
2. OTILIA ANASTASE (absolventă)
3. CRISTINA BARBELIAN (absolventă)
4. LOREDANA ALEXANDRA BONEANU (absolventă)
5. ELENA BORUNDEL (absolventă)
6. OANA MARIA HONDREA BITIR (absolventă)
7. CRISTINA MANTA (absolventă)
8. CLAUDIU OPAINĂ (absolvent)
9. ELISABETA PLEȘA (absolventă)
10. ADRIANA PREOTEASA (absolventă)
11. FLORENTIN ROȘIORU (absolvent)
12. LIVIA ȚEBREAN (absolventă)
13. ANA-MARIA ZARĂ (absolventă)
14. PLÂNGE FLORENTINA (anul I, licență)
15. ACIOBĂNIȚEI CLAUDIA (anul II, licență)
16. FLOREA GABRIEL (anul II, licență)
17. GEORGESCU ANDREEA (anul II, licență)
18. CHOUKL YOLLA (anul III, licență)
19. JIANU LELIOARA (anul III, licență)
20. MENDELSSOHN TEODORA (anul III, licență)
21. RĂDULESCU CRISTINA (anul III, licență)
22. IONIȚĂ MARIA (anul I, master)
23. CHELARU MIHAI (anul II, master)
24. VOVCIUC IOANINA (anul II, master)

Prof. univ. dr. MIHAELA PALADE

6. Emisiuni și site-uri dedicate expoziției

Mănăstirea Antim | Până în 15 oct. poate fi admirată expoziția „Închinare Sfintei Cruci” https://basilica.ro/manastirea-antim-pana-in-15-oct-poate-fi-admirata-expozitia-inchinare-sfintei-cruci/

VERNISAJUL EXPOZIȚIEI „ÎNCHINARE SFINTEI CRUCI”, https://www.youtube.com/watch?v=XItOfQ71ifs.

EXPOZIȚIA „ÎNCHINARE SFINTEI CRUCI”, DESCHISĂ PUBLICULUI PÂNĂ ÎN DATA DE 15 OCTOMBRIE, https://www.youtube.com/watch?v=Y32vT4gKy6U.

BUCURIILE VIEȚII, https://www.youtube.com/watch?v=x3dZredyi28

TALENT ȘI EFORT, https://www.youtube.com/watch?list=RDCMUCcqFHIDYfKsaJ5KXZjzW7ZQ&v=KN5_7sPv4cE&feature=emb_rel_end

7. Anexă fotografii






+POMELNIC VII+
+IULIANA STAVROFORA+
+PR. IULIAN+ELENA
+MIHAELA-GABRIELA
+ADRIANA+CRISTINA
+ADORMIȚI+
+VASILE ARHIEREUL++
+PR. CONSTANTIN
+PR. GHEORGHE
+PR. ALEXANDRU
+PR. DRAGOMIR++
BASILICA.RO

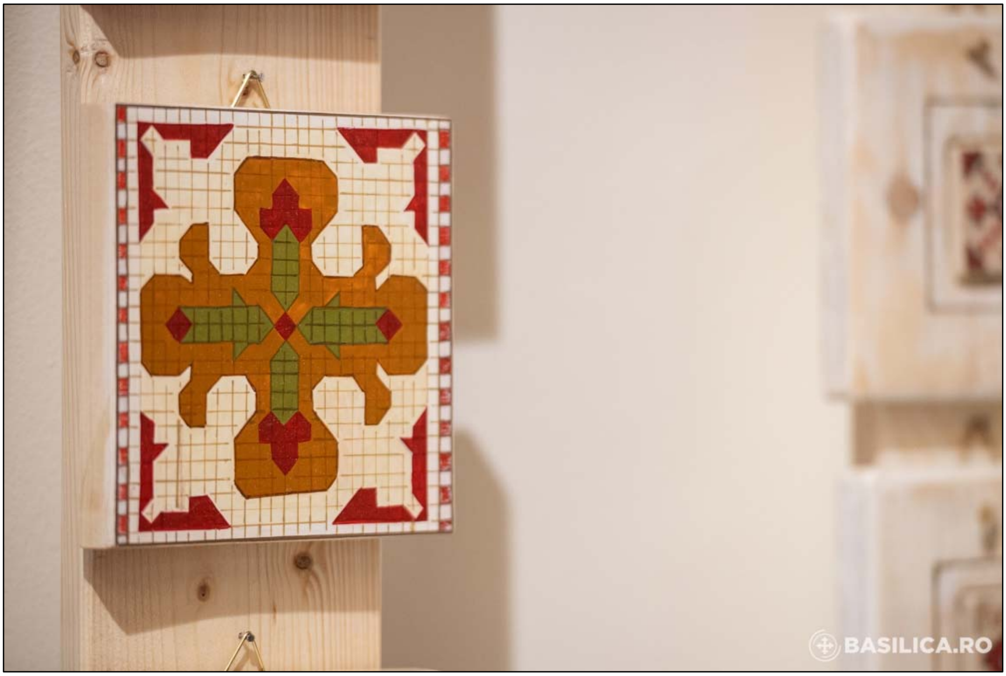

BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO

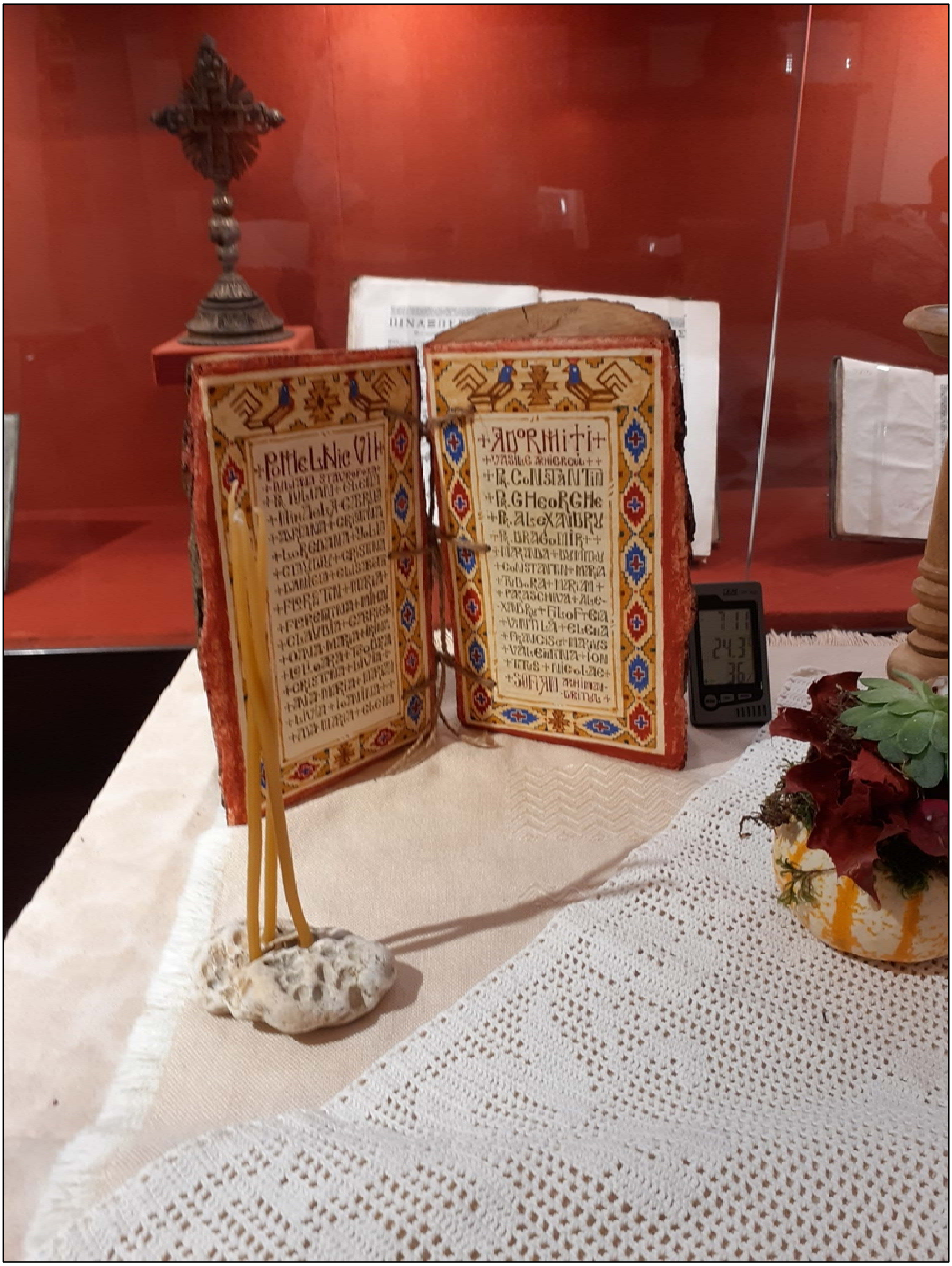

BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO





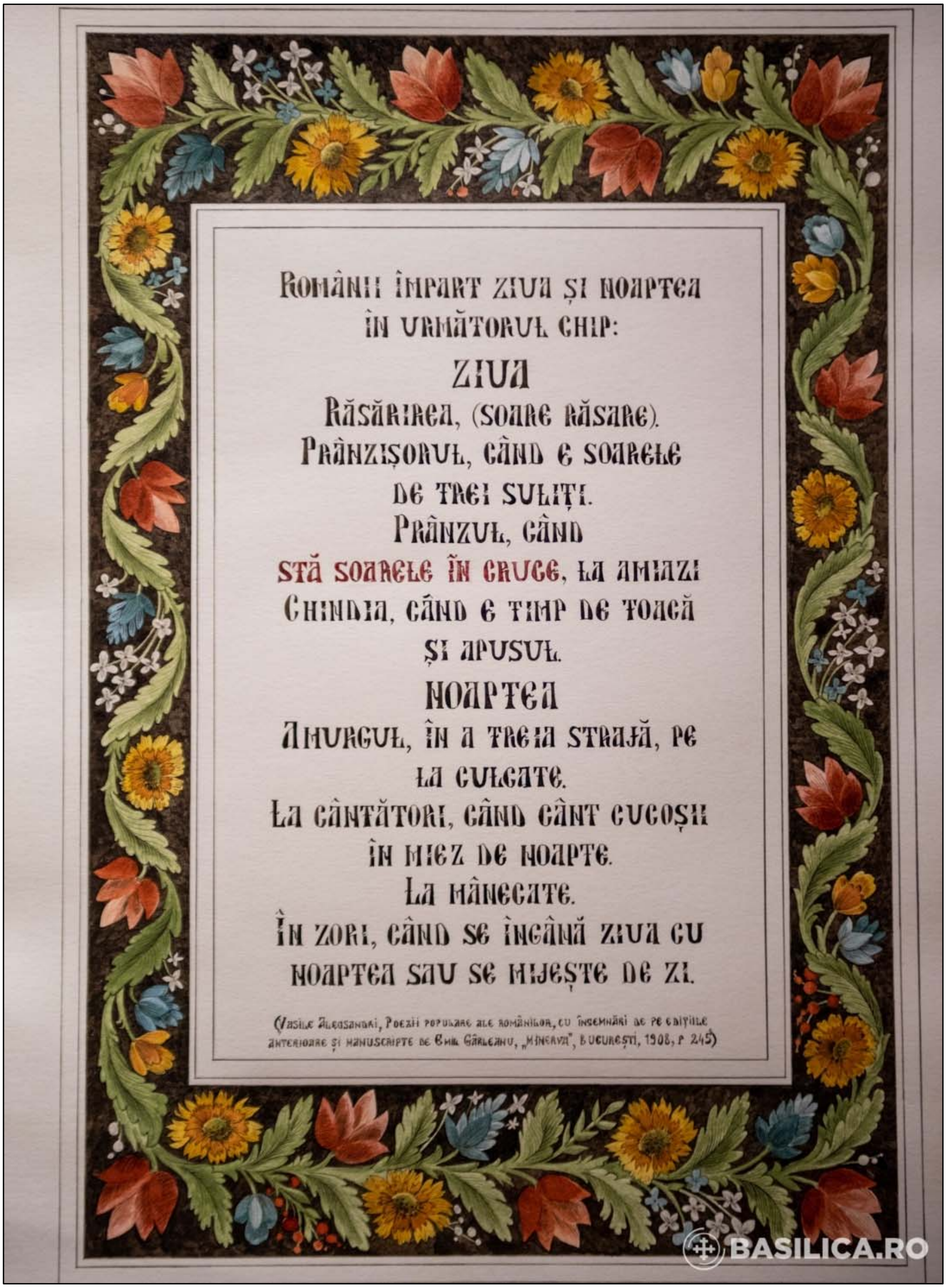



IC
XC
HI
KA
BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO



Românii împart ziua și noaptea
în următorul chip:
ZIUA
Răsărirea, (soare răsare).
Prânzișorul, când e soarele
de trei sulițe.
Prânzul, când
stă soarele în cruce, la amiazi
Chindia, când e timp de toacă
și apusul.
NOAPTEA
Amurgul, în a treia strajă, pe
la culcate.
La cântători, când cânt cucoșii
în miez de noapte.
La mânecate.
În zori, când se îngână ziua cu
noaptea sau se mijește de zi.
(Vasile Alecsandri, Poezii populare ale românilor, cu însemnări de pe edițiile
anterioare și manuscripte de Emil Gârleanu, „Minerva", București, 1908, p. 245)
BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO


BASILICA.RO

Judecata de Apoi în Sfânta Scriptură
și în iconografia creștină. Studii de caz

Prof. Univ. Dr. Habil. Marcel MUNTEAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. Teologia Biblică a Judecății

Noțiunea „judecății" sau a „dreptății", în gândirea vechilor semiți, era ancorată în jurul ideii de *Lex Tallionis.* Această lege presupunea faptul că cel care a rănit pe unul din aproapele său va fi pedepsit în același fel – primind lovitură pentru lovitură sau, altfel spus, *„ochi pentru ochi și dinte pentru dinte"*. Pe lângă această idee de *Lege a Talionului*, mai exista în antichitate vestitul cod moral al lui Hammurabi – acesta conținea percepte sociale precum: probleme de proprietate, familie, drepturile individului, delictele și sancțiunile acestora, judecata și dreptatea.

Principalul cuvânt folosit de Vechiul Testament pentru a desemna „judecata" este ebraicul שָׁפַט (*șaphat*), pe care Septuaginta l-a tradus prin κρινεῖ (*krinei*)[1]. Ideea generală a Vechiului Testament cu privire la judecată este redată de către Deuteronom 1, 17: *„judecata este a lui Dumnezeu"*, iar alte texte arată că judecata este realizată de către un om al lui Dumnezeu; în acest sens, textul din Ieș. 18,14-15 este grăitor: *„Ce faci tu cu poporul? De ce stai tu singur și tot poporul stă înaintea ta de dimineața până seara? Iar Moise a zis către socrul său: Poporul vine la mine să ceară judecată de la Dumnezeu"*. Comentând acest verset, Arnold C. Schultz și O.E. Oesterley au văzut aici un fundament pentru ipoteza conform căreia, la origine, cuvântul ebraic folosit pentru „judecată" însemna „pronunțarea oracolului"[2]. Profeții biblici îl definesc pe Yahve ca fiind

[1] Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, Published by The Tyndale Press, London, 1960, p. 7.

[2] Cf. W. O. E. Oesterley, Art. „Judges", in ****Dictionary of the Bible*, ed. Jhon L. McKenzie, Published by The Bruce Publishing Company, New York/London, 1965; Arnold C. Schultz, Art. „Judges", in ****Baker`s Dictionary of Theology*, Published by Grand Rapids, Michigan, 1960.

„Dumnezeul judecății" (Is. 30, 18; Mih. 2, 17)[3], Avraam Îl numește pe Dumnezeu *„Judecător a tot pământul"* (Fac. 18, 25), iar Psalmistul spune că *„dreptatea și judecata este temelia neamului Lui"* (Ps. 96, 2). Multe alte pasaje din Vechiul Testament asociază judecata cu ceva foarte apropiat de Dumnezeu, prezentând-o ca pe o funcție de a Sa[4].

Trebuie precizat că ebraicul שָׁפַט (*șaphat*) nu este singurul cuvânt folosit de Vechiul Testament pentru a desemna conceptul de judecată ci, așa cum arată Lexiconul creat de Brown, Driver și Briggs, mai există alte cuvinte, înțelese ca sinonime, ce desemnează acest lucru:

a) Unul dintre aceste cuvinte este דִּין / דָּן (*dîn/dan*) – care are sensul de a face dreptate în urma unei cercetări (judecăți): *„Atunci a zis Rahila: Dumnezeu mi-a făcut dreptate, a auzit glasul meu și mi-a dat fiu. De aceea i-a pus numele Dan"* (Fac. 30,6)[5]; Ps. 53, 1: *„Dumnezeule, întru numele Tău mântuiește-mă și întru puterea Ta mă judecă"*; sau *„Un rege care stă pe scaunul de judecată deosebește cu ochii lui orice faptă rea"* (Pilde 20, 8).

b) Al doilea cuvânt folosit pentru judecată este פלל, vocalizat פָּלַל (*palal*)[6], acest verb este folosit la construcția Pi`el cu sensul de „a judeca", iar la Hitpa`el capătă sensul de „a se ruga". Acest cuvânt se evidențiază în I Regi 2, 25 – având sensul atât de rugăciune, cât și de mediere: „ אִם־יֶחֱטָא אִישׁ לְאִישׁ וּפִלְלוֹ אֱלֹהִים וְאִם לַיהוָה יֶחֱטָא־אִישׁ מִי יִתְפַּלֶּל־לוֹ וְלֹא יִשְׁמְעוּ לְקוֹל אֲבִיהֶם כִּי־חָפֵץ יְהוָה לַהֲמִיתָם׃ / *de va greși omul față de alt om, atunci se vor ruga pentru el lui Dumnezeu; iar de va greși cineva față de Dumnezeu, atunci cine va mijloci pentru el? Dar ei nu au ascultat spusele tatălui lor, căci Domnul hotărâse să-i dea morții"*. În ceea ce privește acest cuvânt, trecut la construcția Pi`el, capătă de cele mai mute ori sensul de „a media":

[3] Traducerea din Biblia Sinodală spune că Domnul este „Dumnezeu al Dreptății" (Is. 30, 18; Mal. 2, 17) – în original apare termenul מִשְׁפָּט(*mișphat*) – care însemnă judecată – dar în sensul de îndreptățire, de aceea Sinodala preferă traducerea de „dreptate". Acest lucru ne arată strânsa legătură existentă între dreptate și judecată – n.n.

[4] Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, p. 8.

[5] Vezi: Art. „דִּין", in ****A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 192.

[6] Vezi: Art. „פָּלַל", in ****A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 813.

*„/ Și a stat Fineas și **a mediat**[7] și au încetat plăgile. וַיַּעֲמֹד פִּינְחָס וַיְפַלֵּל וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה׃"*

c) Foarte rar folosit cu sensul de „a judeca" este cuvântul יָכַח (*yakah*)[8]. Acest sens se întâlnește în Fac. 31, 37: „ שִׂים כֹּה נֶגֶד אַחַי וְאַחֶיךָ וְיוֹכִיחוּ בֵּין שְׁנֵינוּ׃ / *arată aici înaintea rudeniilor tale și împotriva rudeniilor mele, ca să ne judece ele pe amândoi"*. Un alt text unde apare acest cuvânt este Miheia 6, 2: *„Domnul este în judecată cu poporul Său și va grăi împotriva lui Israel"*. În acest text apare cuvântul יִתְוַכָּח(*yitwakkah*) și are sensul de „a se pronunța/ a emite sentința", acest cuvânt este folosit eminamente pentru a desemna hotărârea luată de Yahve în urma unei judecăți[9].

d) Un ultim cuvânt de care amintim este אֱלֹהִים (*Elohim*). Acesta este folosit aproape exclusiv la forma de plural când se vorbește despre Dumnezeu. Rădăcina acestui cuvânt implică „tărie", „putere", „abilitate". În general este considerat faptul că „Elohim" este format de la „eloah", acesta din urmă fiind o formă Nord-Vestică a substantivului semitic „il"(אֵל).[10] Unii au văzut în faptul acesta doctrina Sfintei Treimi: *„Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!"*(Fac.1, 26). Dumnezeu vorbește despre Sine la plural, *„asemănarea Noastră"* indică în mod automat participarea la creație a mai multor persoane, când Dumnezeu folosește acest plural este clar că sunt trei sau mai multe persoane[11].

Cuvântul Elohim este folosit ocazional și cu privire la oamenii care au ocupat importanta poziție de a vorbi în numele lui Dumnezeu, adică profeții. De exemplu, Dumnezeu i-a spus lui Moise că el urma să fie pentru fratele său Aaron în „locul lui Dumnezeu / Elohim" (Ieș. 4, 16). Dumnezeu îi încredința solia Sa lui Moise, care i-o descoperea lui Aaron, care la rândul său o transmitea lui Faraon. Lucrul acesta mai este spus și în Ieș.7, 1, unde Dumnezeu îi spune

---

7 La construcția Hitpa`el verbul „פָּלַל" devine *„s-a rugat"*, vezi: Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, p. 30.

8 Vezi: Art. „יָכַח", in ****A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 406.

9 Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, p. 33.

10 K. van der Toom, Bob Becking, *Dictionary of deities and demons in the Bible,* ed. Pieter Willem van der Horst, Published by Brill Academic Publishers, 1999, p. 274.

11 Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Teologia Dogmatică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 81.

lui Moise: *„Iată, Eu fac din tine un dumnezeu (elohim) pentru Faraon, iar Aaron, fratele tău, îți va fi prooroc*". Acești oameni cu răspundere erau reprezentanții singurului și adevăratului *Elohim,* ai Aceluia care a creat toate lucrurile prin marea Lui putere și care, prin urmare, este vrednic de tot respectul, de toată temerea sfântă și de toată închinarea din partea oamenilor creați. Cuvântul a fost folosit ca formă plurală a cuvântului „El", care înseamnă: a fi tare; a fi puternic.

Cu toate acestea, cuvântul *Elohim* apare în anumite traduceri și cu sensul de „judecător" (Ieș. 21, 6; 22, 8-9)[12]. Acest cuvânt este controversat, deoarece este un substantiv de gen masculin, la numărul plural – și se traduce mot à mot prin „dumnezei". Psalmul 81 pare să oglindească aceeași concepție despre Elohim – care stă pe scaunul de judecată din sfatul ceresc al dumnezeilor, de aici pronunțând sentința dumnezeilor neamurilor – aceea de a suferi moarte fizică asemenea condiției umane[13]. Cu toate că acest Psalm conține pregnant urme de influență canaanită, el ilustrează că Elohim este cel ce face judecata, el este judecătorul. Comentând acest Psalm, Fericitul Augustin se întreba cine sunt acești dumnezei în mijlocul cărora Elohim face judecată: *„sunt creaturi cerești ori pământești* (neexcluzând omul –n.n.)*?*"[14]. De asemenea, Augustin se întreabă care dintre cele 3 persoane ale Sfintei Treimi fac judecata, la care face textul referire? Tot Augustin înțelege prin „adunarea de dumnezei (*συναγωγῇ θεῶν*)" – poporul lui Israel, deoarece cuvântul „adunare" este folosit cu precădere în textele Sfinte pentru a desemna acest popor, iar prin extensie, înțelege aici Biserica: *„cu toate că adunarea /congregația noastră* (a creștinilor –n.n.), *în contradicție, Apostolii nu au numit-o niciodată sinagogă, ci întotdeauna Ecclesia* (Biserică –n.n.)"[15].

Făcând trimitere la acest Psalm, Sfântul Ambrozie al Milanului recunoaște existența unor reminiscențe canaanite (sensul istoric), dar sesizează și un sens hristologic în care Hristos este Judecătorul tuturor, ce stă pe tronul

---

[12] Preot Ioan M. Stoian, *Dicționar religios*, Ed. Garamond, București, 1995, p. 116.

[13] Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, p. 35.

[14] Fericitul Augustin, „Exposition on the Book of Psalms (82,1)", in col. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, vol. VIII, translated by Cleveland Coxe, Published by W. M. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1888, p. 396.

[15] Fericitul Augustin, „Exposition on the Book of Psalms (82,1)", p. 396.

etimasiei[16]. Iar Cassiodor vede în acest verset fulminanta prefigurare a lui Dumnezeu printre oameni, despre care Sfântul Ioan Botezătorul avea să spună: *„În mijlocul vostru Se află Acela pe Care voi nu-L știți”* (In. 1, 26), adică Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. În consens cu această opinie vine și mărturia Sfântului Atanasie cel Mare, care afirma că *„Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu”*[17]. Mistica creștină, mai ales sub influența isihasmului, vorbește constant despre îndumnezeirea omului prin intermediul energiilor divine necreate. Mutarea centrului de greutate al acestui Psalm cade pe hristocentrism, mai ales că Însuși Iisus citează din Psalmul 81, 6 în Ioan 10, 33-34: *„I-au răspuns iudeii: Nu pentru bun lucru aruncăm cu pietre în Tine, ci pentru hulă și pentru că Tu, om fiind, Te faci pe Tine Dumnezeu. Iisus le-a răspuns: Nu e scris în legea voastră că «Eu am zis: dumnezei sunteți?»”*. Sfântul Vasile cel Mare arată că *„cei credincioși au ajuns prin credință fii ai lui Dumnezeu”*[18], iar în mijlocul acestora Dumnezeu va judeca; tot Sfântul Vasile arată că sensul cuvântului „a judeca” este aici acela de „a încerca”: *„Se pare că în Scriptură cuvântul «a judeca» este luat și cu sensul de «a încerca»”*[19].

Așadar, cuvântul *Elohim* denotă în acest caz (Ps. 81) o anumită funcțiune a lui Dumnezeu, cea judecătorească; așadar dreptul magistrului de a pronunța o decizie derivă din dreptul lui Dumnezeu, de aceea cuvântul ebraic *elohim* poate fi atribuit și oamenilor prin această optică. Privind Psalmul 81 prin această cheie hristologică, s-ar înțelege că Iisus Hristos, adică Dumnezeu, a stat în adunarea de dumnezei-judecători și i-a judecat pe aceștia pentru că au făcut nedreptate: *„până când veți judeca cu nedreptate și la fețele păcătoșilor veți căuta? Judecați drept pe orfan și pe sărac și faceți dreptate celui smerit, celui sărman”*. Din acest context reiese că Elohim face judecată unor judecători pământești, unor dregători lumești[20]. Așadar, cum noi, creștinii, înțelegem prin Iisus Hristos pe

---

[16] Sfântul Ambrozie al Milanului, „Epistle to the Church at Vercellae (LXIII,6)”, in col. *Nicene an Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff, vol. X, translated by H. de Romestin and T.F. Duckworth, Published by W.M. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1889, p. 457.

[17] Nicolae Tulcanu, *Abisul și Cealaltă Dragoste*, Ed. Limes, Cluj, 2012, p. 46.

[18] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi” p. 198.

[19] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi” p. 198.

[20] A se vedea: ÎPS Bartolomeu Valeriu Anania, „nota i”, în ****Biblia cu Ilustrații*, vol. III, trad. B.V. Anania, Ed. Litera, București, 2011, pp. 1001-1002.

Dreptul Judecător, și iudeii aveau prin revelație această învățătură, ei înțelegând prin Elohim pe Judecătorul lumii, nefiind vorba de un politeism în acest caz, ci de o lucrare specială a uneia dintre persoanele Sfintei Treimi[21].

2. Judecata ca eveniment eshatologic

Primul loc din Psalmi în care se vorbește despre judecată este în Psalmul 2, 10: *„Și acum, împărați, înțelegeți! Învățați-vă toți, care judecați pământul!"*. În acest caz apare verbul la construcția Pu`el. Majoritatea comentatorilor văd în acest verset o trimitere la un timp eshatologic, argumentul lor principal este folosirea adverbului de timp וְעַתָּה/w$^{e}$`atah (*și acum*), care apare în epistola I a Sfântului Apostol Ioan redat în limba greacă ca ***καὶ νῦν***/ kae nin (și acum) (I In. 2, 28)[22]. Se consideră că acești שֹׁפְטֵי אָרֶץ(soph^{e}te `arets / judecători ai pământului) nu sunt judecători în sensul legislativ al termenului, ci sunt conducători ai pământului – în sensul de căpetenii[23]. Aici se arată că judecata dintre oameni poate fi făcută și de căpeteniile popoarelor. În contradicție, Psalmul 7,8 arată că: *„Domnul va judeca pe popoare"*, iar dreptul cere să fie judecat după dreptatea lui: *„judecă-mă, Doamne, după dreptatea mea și după nevinovăția mea"*. Trebuie precizat că în textul original avem de-a face cu două verbe diferite pentru a desemna judecata: יָדִין(yadîn = dreptatea [în urma unei cercetări]) și שָׁפְטֵנִי (șaph^{e}tenî); textul din Septuaginta redă în ambele locuri prin cuvântul ***κρινεῖ*** (va judeca) și ***κρῖνόν*** (judecă-mă). Astfel, acest verset se poate citi ca: *„Domnul va aduce dreptatea popoarelor* (după ce mai întâi le va cerceta –n.n.)" – dezideratul acesta întărește ideea că acest Psalm este o profeție mesianică, Hristos fiind Cel ce a adus dreptate și lumină neamurilor. Sfântul Vasile cel Mare subliniază această idee astfel:

---

21 Elohim = dumnezei, trimite la o pluralitate de persoane. De aceea acest nume al lui Dumnezeu este o reprezentare veterotestamentară a Sfintei Treimi –n.n.

22 Carl Friedrich, Franz Delitzsch, „Commentary on Psalm (2,10)", in *Biblical Commentary on the Old Testament*, 1854-1889, https://www.studylight.org/commentaries/kdo/psalms-2.html, accesat la 25.03.2020.

23 Aceeași expresie este folosită și în Amos 2, 3, dar acolo se evidențiază clar sensul de conducător – n.n.

„Într-un chip va judeca pe iudeu și în alt chip pe scit. Unul se reazemă pe lege, se laudă cu dumnezeu și cearcă pe cele ce sunt în dezacord cu credința lui; a fost catehizat de lege, i-au sunat la ureche mereu ideile cele de obște, a învățat cărțile profetice și cărțile legii; ei bine, dacă unul ca acesta este găsit că săvârșește fărădelegi, i se vor socoti cu mult mai grele păcatele. Sciții sunt nomazi, crescuți în moravuri sălbatice și neomenești, obișnuiți să se poarte aspru unii cu alții; nu-și pot stăpâni mânia (...), sunt obișnuiți să judece certurile dintre ei cu sabia, pentru că sunt învățați ca prin sânge să pună capăt luptelor. Ei bine, dacă sciții se vor purta unii cu alții omenoși și îngăduitori, atunci, prin aceste purtări ale lor, ne vom face nouă și mai grea pedeapsa”[24].

Folosirea celor două verbe diferite (*yadîn* și *șaph^{e}tenî*) arată că rolul judecății este acela de a scoate la suprafață dreptatea și adevărul. Versetul 11 al Psalmului 7 arată că: „*Dumnezeu este judecător drept, tare și îndelung răbdător...*”; Sfântul Vasile susține că profetul David a scris acest lucru tocmai pentru a arăta că nimic din ceea ce se întâmplă în viața de zi cu zi a omului nu este la voia întâmplării (nefiind vorba de predestinare): „*nimic din cele ce se întâmplă în viață nu se întâmplă fără judecată, ci Dumnezeu măsoară cu aceeași măsură cu care omul și-a măsurat mai dinainte faptele din timpul vieții lui. Când a făcut păcat va primi o plată vrednică pentru păcatul lui*”[25]. Ideea conform căreia Dumnezeu este Cel care va judeca neamurile reiese și din Psalmul 9, 19: „*Să fie judecate neamurile înaintea Ta!*”

Perioada Vechiului Testament cuprinde mărturii despre faptul că va exista o judecată finală, Dumnezeu descoperind acest lucru aleșilor Săi, dar și unele pedepse directe, cum ar fi potopul sau distrugerea cetăților Sodoma și Gomora au subliniat ideea că Dumnezeu este Judecător, aceste pedepse fiind de fapt rezultatul unei judecăți divine, care a cântărit faptele oamenilor din acele timpuri.

În cartea Facerii, Dumnezeu se adresează astfel lui Noe: „*Căci Eu și sângele vostru, în care e viața voastră, îl voi cere de la orice fiară; și voi cere viața omului și din mâna omului, din mâna fratelui său* (Fac. 9, 5). „Imaginea aceasta o găsim în scena Judecății la învierea trupurilor, când fiarele de pe uscat și din apă redau corpurile oamenilor pe care le-au mâncat.[26]

---

[24] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi”, p. 198.
[25] Sfântul Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi”, p. 203.
[26] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 203.

Psalmistul David vorbește despre învierea trupurilor astfel: „...*Lua-vei duhul lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului*" (Ps. 103, 30-31), Duhul Sfânt fiind Dătătorul de viață. Tot în Psalmi este dezvoltată ideea unei Judecăți a lui Dumnezeu făcută celor asupriți și tuturor popoarelor: „*Iar Domnul rămâne în veac; gătit-a scaunul Lui de judecată./ Și El va judeca lumea; cu dreptate va judeca popoarele*". (Ps. 9, 7-8), aici observându-se imaginea lui Dumnezeu ca Judecător, stând pe scaunul Său de judecată, ca în scena Judecății.

Însă Judecata este cel mai bine conturată în cărțile profeților. Timpurile deosebit de dramatice prin care trecea poporul evreu făceau ca mesajul transmis de profeți să aibă mai mult un caracter eshatologic. Pedeapsa pentru păcatele săvârșite este iminentă, popoarele din jur de asemenea sunt chemate să dea socoteală pentru fărădelegile săvârșite înaintea lui Dumnezeu. La profetul Isaia, Dumnezeu cheamă la viață trupurile celor morți: „*Morții tăi vor trăi și trupurile lor vor învia*" (Is. 26, 19). Capitolele 24-27 au un profund caracter eshatologic, această parte supranumindu-se și *Apocalipsa lui Isaia*, pentru că aici se menționează despre judecata universală „*a viilor și a morților*", ce va culmina cu instaurarea Împărăției mesianice și cântarea de slavă a celor aleși.[27]

Iezechiel este profetul care are vedenia cu oasele uscate și cu alcătuirea din nou a trupurilor, prezentă în capitolul 37; această viziune, în care trupurile morților revin la viață la porunca lui Dumnezeu, este sugestivă pentru învierea din urmă de la sfârșitul veacurilor, fiind descrisă amănunțit refacerea trupurilor de la alcătuirea oaselor până la întoarcerea sufletelor în trupurile înviate (Iez. 37, 1-10).

Cel mai exact în descrierea timpurilor de pe urmă este însă profetul Daniel. El vorbește despre judecarea tuturor popoarelor, care va urma învierii morților:

> „Am privit până când au fost așezate scaune, și s-a așezat Cel vechi de zile; îmbrăcămintea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său curat ca lâna; tronul Său, flăcări de foc; roțile Lui foc arzător./ Un râu de foc se vărsa și ieșea din El; mii de mii Îi slujeau și miriade de miriade stăteau înaintea Lui! Judecătorul S-a așezat și cărțile au fost deschise.[...] și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului și El a înaintat până la Cel vechi de zile..." (Dn. 7,

---

27 Preot Petre SEMEN, *Așteptând mântuirea*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 171.

9-10, 13), „Și în vremea aceea se va scula Mihail, marele voievod care ocrotește pe fiii poporului Tău, și va fi vreme de strâmtorare cum n-a mai fost de când sunt popoarele și până în vremea de acum. Dar în vremea aceea, poporul tău va fi mântuit și anume oricine va fi găsit scris în carte./ Și mulți din cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică" (Dn. 12, 1-2).

3. Judecata de Apoi în Noul Testament

În Sfintele Evanghelii, Cel Care Se revelează este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel Care va judeca la sfârșitul veacurilor viii si morții. Timpurile eshatologice ocupă în cuvântările Mântuitorului un loc important. Deoarece a vorbit adeseori în pilde despre Împărăția cerurilor și despre câștigarea acesteia, prin practicarea virtuților, în mod necesar, Mântuitorul a vorbit și despre timpul în care vor fi judecați oamenii, pentru ca cei care au urmat poruncile Sale să meargă la fericirea veșnică, iar cei răi la osânda veșnică. Mai întâi a arătat care sunt semnele sfârșitului, apoi modul în care va fi venirea a doua a Sa:

> „Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă./ Și va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de trâmbiță, și vor aduna pe cei aleși ai Lui din cele patru vânturi, de la marginile cerului până la celelalte margini" (Mt. 24, 30-31).

Părinții și Biserica numesc Judecata lui Hristos grozavă și înfricoșătoare[28]. Despărțirea în două cete o închipuie și parabola despre fecioarele înțelepte și cele nebune (Mt. 25, 1-12); cele dintâi sunt vrednice să intre în cămara de nuntă – împărăția lui Dumnezeu, pentru că și-au agonisit virtuți – uleiul din candelele lor aprinse; celelalte se alungă și se osândesc la întunericul cel mai din afară. Același lucru îl înfățișează și pilda nunții fiului de împărat, unde împăratul – Hristos – îi primește ca oaspeți ai Săi pe cei ce poartă haină de nuntă – adică virtuți – dar îl alungă de la ospăț – din împărăție, adică – pe cel lipsit de acest veșmânt, spunând slugilor sale – îngerilor:

[28] Menționăm că Duminica lăsatului sec de carne, a treia Duminică a Triodului, este numită și Duminica Înfricoșătoarei Judecăți.

„Legându-i mâinile și picioarele, luați-l și aruncați-l în întunericul cel mai din afară! Acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților." (Mt. 22, 1-14).[29]

Domnul a vorbit despre învierea morților, Judecata de Apoi și despre Sine ca Judecător al tuturor:

> „Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului, [...] Și i-a dat lui putere să facă judecată, pentru că este Fiul Omului. Nu vă mirați de aceasta; că vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui și vor ieși cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii, [...] precum aud judec, dar judecata Mea este dreaptă, pentru că nu caut voia Mea, ci voia Celui Care M-a trimis" (In. 5, 22, 27-30).

Mântuitorul Hristos a vorbit și despre un alt aspect foarte important legat de sfârșitul lumii, aspect întâlnit în scena Judecății și anume: învierea morților. La evrei era o partidă în clasele conducătoare, numită a saducheilor, care nu credea în învierea morților, ale cărei concepții Hristos le-a combătut atât prin cuvânt, cât și prin faptă, prin cele trei învieri din morți săvârșite în timpul activității Sale, dar mai ales prin cea mai mare minune a Sa: Învierea proprie din morți, prin care S-a făcut chip al învierii tuturor oamenilor. Prin cuvânt, Mântuitorul a argumentat că există înviere a morților prin faptul că Dumnezeu nu este Dumnezeu al morților, ci al viilor. (Lc. 20, 37-38).

Hristos le vorbește apostolilor Săi și despre rolul lor la Judecată: *„Iar Iisus le-a zis: „Adevărat zic vouă că voi cei ce Mi-ați urmat Mie, la înnoirea lumii, când Fiul Omului va ședea pe tronul slavei Sale, veți ședea și voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel"*. (Mt. 19, 28), cuvinte care vor fi temei al reprezentării apostolilor în scena Judecății, ca judecători, șezând pe douăsprezece scaune.[30]

Judecata de apoi va despărți tot neamul omenesc în două – și numai două cete: cei vrednici de împărăție și cei osândiți pe vecie la chinurile iadului. Hristos însuși spune că *„îi va despărți pe unii de alți, precum desparte păstorul oile de capre. Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci împăratul va zice celor de-a dreapta Sa: „Veniți, binecuvântații Părintelui Meu, de moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii!" [...] Va zice și celor de-a stânga: „Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care este gătit diavolului și*

---

[29] Pentru tâlcuirea acestei parabole drept simbol al Judecății din urmă, vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și Înviere,* Ed. Herald, București, 2006.

[30] Sfântul Neofit Zăvorâtul, *Pentikontakefalon* (47-49), Ed. Doxologia, Iași, 2015, pp. 383-385.

îngerilor lui, [...] Și vor merge aceștia la osândă veșnică, iar drepții, la viață veșnică." (Mt. 25, 32-46). Și iarăși, că așa se va încheia Judecata o spune zicând: „Și vor ieși cei care au făcut cele bune spre învierea vieții, iar cei care au făcut cele rele, spre învierea judecății." (In. 5, 29).

Însă, cartea care descrie cel mai bine evenimentele legate de sfârșitul lumii este vedenia Sfântului Apostol Ioan Teologul din Apocalipsă, cuvânt care înseamnă descoperire, fiind vorba de descoperiri cu privire la fapte care se vor desfășura în viitor. El descrie astfel Judecata de apoi:

> „Și am văzut iar un tron mare alb și pe Cel ce ședea pe el, iar dinaintea Lui cerul și pământul au fugit și loc nu s-a mai găsit pentru ele./ Și am văzut pe morți, pe cei mari și pe cei mici, stând înaintea tronului și cărțile au fost deschise, și o altă carte a fost deschisă, care este cartea vieții; și morții au fost judecați din cele scrise în cărți, potrivit cu faptele lor./ Și marea a dat pe morții cei din ea și moartea și iadul au dat pe morții lor, și judecați au fost, fiecare după faptele sale./ Și moartea și iadul au fost aruncate în râul cel de foc. Aceasta e moartea cea de-a doua: iezerul cel de foc/Iar cine n-a fost aflat scris în cartea vieții, a fost aruncat în iezerul cel de foc" (Apoc. 20, 11-15).

4. Judecata de Apoi în iconografie – Studiu de caz

Conform credinței noastre ortodoxe, ***Judecata de Apoi*** sau ***Ziua Domnului*** este ziua în care Mântuitorul Hristos va judeca toți oamenii care au trăit de la începutul lumii[31]. Ea va urma Învierii morților și celei de-a doua veniri a lui Iisus, așa cum aflăm din Cartea Apocalipsei (20. 12-15). Această credință a inspirat numeroși artiști ce au făurit multiple opere de artă pe această temă, atât în aria răsăriteană, cât și în cea apuseană[32].

---

[31] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Prof. Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană Caransebeș, Caransebeș, 2001, pp. 351-352. Cea de-a doua venire a Mântuitorului este cunoscută și sub numele de Parusie, cuprinsă încă în Simbolul credinței: *Și iarăși va să vie cu slavă să judece vii și morții...* (art. VIII).

[32] *Dicționar de artă. Forme, tehnici, stiluri artistice A-M*, Ed. Meridiane, București, 1995, p. 242.



Bunul Păstor, mozaic, sec. al V-lea, Galla Placidia, Ravenna



Despărțirea oilor de capre, mozaic, sec. al VI-lea, Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna



Judecata de Apoi, detaliu, *Deisis*, frescă, sec. al XIV-lea, Parekkleision, Chora, Istanbul

Primele reprezentări iconografice ale temei au avut în vedere exprimarea plastică a viziunii Proorocului Iezechiel ce o vizualizăm în mozaicul de sfârșit de secol al IV-lea și început al celui viitor, de la Biserica Hosios David din Tesalonic[33], cea a pildelor, asemeni a celor zece fecioare ori a despărțirii caprelor de oi (păcătoșilor de drepți) așa cum apare ea redată în mozaicul ravennian din secolul al VI-lea[34]. Cea mai veche reprezentare a Judecății din arta bizantină se află în fresca Bisericii Sfântului Ștefan di Kastoria, înainte de 1040[35].

Reprezentările iconografice originale și tradiționale pe acest subiect sunt cu adevărat scripturale, păstrând o legătură profundă între adevărata iconografie și adecvata înțelegere a Sfintei Scripturi. Trei aspecte de importanță majoră rezultă de aici:

---

[33] E. Kourkoutidou-Nikolaidou, A. Tourta, *Wandering in Byzantine Thessaloniki*, Ed. Kapon, Athens, 1997, pp. 92-97.

[34] Arhiepiscop Lazar Puhalo, *Icoana ca Scriptură*, trad. Marian Rădulescu, Ed. Theosis, Oradea, 2009, p. 116.

[35] Eva Haustein Bartsh, *Icoane*, Ed. Taschen, Köln, 2009, p. 74.

1. Arhaicele icoane cu *Judecata de Apoi* „icoane eshatologice" se defineau din două elemente: (1) separarea oilor de capre, (2) râul de foc, ieșind chiar din picioarele Mântuitorului.
2. Chiar în icoanele de tip *Deisis* (în care apar, ca mijlocitori, Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul), roțile de foc din viziunea lui Daniel a râului, așa zis de foc sunt vizualizate la picioarele lui Hristos, nefiind prezente alte detalii ce nu țin de Sfânta Scriptură, asemeni „psihostazia."
3. În icoanele tradiționale ale *Judecății de Apoi* (și în cea *Deisis)* nu se face vorbire despre psihostazie (stații ale sufletului, vămi etc), agenți psihopompi („călăuze ale sufletului" în mitologia păgână greacă și egipteană) sau scene de „cântărire a sufletului" (element preluat de arta apuseană din aria maniheistă și păgân-egipteană).

Această temă a fost implementată în spațiul iconografiei creștine, în aceeași perioadă când au început a fi redate primele reprezentări cu Dumnezeu-Tatăl de sorginte eretică[36].

Alături de cele dintâi reprezentări ale *Judecății de Apoi,* deja pomenite, este și cea a lui Cosmas Indicopleustes din veacul al VI-lea[37] (după care există la Vatican o copie de secol al IX-lea). Kosmas Indicopleustes este cel ce va face trecerea de la miniatura profană la cea sacră (aproximativ între anii 536 și 547).[38] Scena se compune pe 4 registre. Imaginea îl reprezintă pe Hristos pe tronul împărătesc ce cu dreapta binecuvântează și în stânga ține Cartea Vieții, având în jur mandorla. Deasupra sa este bolta semisferică. Sub tron sunt redați îngerii. La picioarele lor sunt zidurile Raiului (a se compara cu mormântul Sfântul Agilbert), „Ierusalimul ceresc", în interiorul cărora sunt zugrăviți credincioșii din toate veacurile. În partea de jos este figurată gheena, precum o cavernă arzând, locul în care se află cei păcătoși. Deasupra ei (făcând legătura între cele două registre) izvorăște limba ca de foc numit *ή πηγή τού πυρός*. Toate aceste detalii construiesc elementele fundamentale ale iconografiei ortodoxe a *Judecății*. În multe exemple, bolta semisferică dispare și în alte nenumărate

[36] Arhiepiscop Lazar Puhalo, *Icoana ca Scriptură*, p. 116.
[37] Frédérick Tristan, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană, secolele II-VI*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 368.
[38] André Michel, *Histoire de l'Art. Tome I Des Débuts de l'Art Chrétien à la fin de la Période Romane; Première Partie*, Paris, 1926, p. 214.

exemple se adaptează formei, structurii zidurilor. Nu exista scena cântăririi păcatelor, așa cum o vom vedea în secolele viitoare.[39]



Cosmas Indicopleustes, *Judecata de Apoi*, copie, miniatură, sec. al VI-lea, Vatican

În relieful de veac al VII-lea, Hristos este redat pe tronul slavei, înconjurat de cei 4 evangheliști (viziunea „tetramorfă" a *Dumnezeului Puterilor*). Pe panoul alăturat (de mai mari dimensiuni) observăm *Învierea de Apoi*. Credincioșii au brațele ridicate, ceea ce denotă nădejde, credință și slavă către Dumnezeu[40].

[39] Arhiepiscop Lazar Puhalo, *Icoana ca Scriptură*, p. 122.
[40] Arhiepiscop Lazar Puhalo, *Icoana ca Scriptură*, p. 119.



Judecata de Apoi, marmură, sec. al VII-lea, Sarcofagul Sf. Agilbert, Jouarre Seine-et-Marne



Judecata de Apoi, marmură, sec. al VII-lea, Sarcofagul Sf. Agilbert, Jouarre Seine-et-Marne



Judecata de Apoi, tempera pe lemn, sec. al XI-XII-lea, Mănăstirea Sfânta Ecaterina, Sinai

Această amplă redactare a *Judecății* provine din colecția de icoane de la Sfânta Mănăstire Sinai din veacurile al XI-lea, respectiv al XII-lea. În partea superioară, în registrul de sus, se observă cele trei șiruri de busturi de îngeri, conform Evangheliei după Matei: *Când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale* (Mt. 25, 31)[41].

În mijloc, puțin mai jos, este reprezentarea *Deisis* sau *Trimorfion* (*Trimorfios*) care îl reprezintă în centru pe Mântuitorul Hristos tronând, redat într-o mandorlă, încadrat fiind de Maica Domnului și de Ioan Botezătorul în chip de oranți, rugându-se pentru oameni. Încadrând icoana *Deisisului,* se regăsesc, pe douăsprezece scaune, cei doisprezece Sfinți Apostoli, așa cum aflăm, tot la Evanghelistul Matei:

[41] John-Paul Himka, *Last Judgment Iconography in the Carpathians*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto, Buffalo, London, 2009, p. 56.

> Adevărat zic vouă că voi cei ce Mi-ați urmat Mie, la înnoirea lumii, când Fiul Omului va ședea pe tronul slavei Sale, veți ședea și voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel. (Mt. 19, 28).

Un element semnificativ este *râul de foc* ce coboară din tronul lui Hristos și coboară până în iad, aluzie la proorocirea lui Daniel:

> Un râu de foc se vărsa și ieșea din el; mii de mii Îi slujeau și miriade de miriade stăteau înaintea Lui! Judecătorul S-a așezat și cărțile au fost deschise (Dn. 7, 10)[42].

Registrul al doilea cuprinde două șiruri a câte trei grupuri de sfinți, respectiv șase grupuri, iar în partea opusă sunt înfățișate două scene, îngerul desfășurând un rotulus monumental cu semnele vremii, așa cum aflăm la Profetul Iezechiel: *Toată oștirea cerului se va topi, cerurile se vor strânge ca un sul de hârtie* (Iez. 34, 4), precum și cinci păcătoși cu brațele întinse în sensul rugăciunii.

Sub îngerul cu rotulus și păcătoșii amintiți se găsesc alți îngeri, doi la număr, ce îi conduc pe cei îndătinați spre iad. Aici, în focul iadului, e redat Satana stând călare pe un animal grotesc (bestie), avându-l în brațele sale pe Iuda Iscarioteanul.

Sub această dublă scenă sunt pictate șase pătrate ce simbolizează muncile din iad: întunericul, plângerea și scrâșnirea dinților:

> Unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge; și de te smintește piciorul tău, taie-l, că mai bine îți este ție să intri fără un picior în viață, decât având amândouă picioarele să fii azvârlit în gheena, în focul cel nestins, unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge. Și de te smintește ochiul tău, scoate-l, că mai bine îți este ție cu un singur ochi în împărăția lui Dumnezeu, decât, având amândoi ochii, să fii aruncat în gheena focului, unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge (Mc. 9, 44-48).

Între aceste compoziții colorate în galben, roșu, negru se găsește ilustrată sintetic parabola *Bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr* (Lc. 16, 19-31).[43]

În mijlocul celor două părți ale registrului al doilea se află silueta masivă a *Tronului Etimasiei,* mărginit de doi îngeri. Sunt prezente pe tron Sfânta Cruce, Sfânta Evanghelie și o bucată de pânză ce mai târziu se va identifica cu cămașa Mântuitorului. La baza lui se vizualizează îngenuncheați protopărinții noștri, Adam și Eva[44].

---

[42] John-Paul Himka, *Last Judgment Iconography in the Carpathians,* p. 59.

[43] John-Paul Himka, *Last Judgment Iconography in the Carpathians*, p. 60.

[44] John-Paul Himka , *Last Judgment Iconography in the Carpathians*, p. 62.

Al treilea registru cuprinde alte scene, ca de pildă îngerul cu suliță și cel cu balanță, iar la bază alți doi îngeri cu buciume. În partea dreaptă, sub formă personificată, este reprezentată marea călărind un monstru; acesta are în gura sa un cap de om, aceeași idee se observă cu alte trei animale văzute din profil (panteră, leu, elefant) ce aduc alte fragmente umane la judecată. Imaginea a fost exprimată după viziunea din Apocalipsă 20, 13:

> Și marea a dat pe morții cei din ea și moartea și iadul au dat pe morții lor, și judecați au fost, fiecare după faptele sale.



Judecata de Apoi, mozaic, sec. al XII-lea, Torcello

Înainte de intrarea în rai este sugerată poarta paradisului cu un heruvim ***de foc***[45]. În partea stângă, jos, este zugrăvit raiul unde tronează Maica Domnului însoțită de doi Arhangheli și de Tâlharul cel pocăit, iar în partea de dedesubt este

[45] John-Paul Himka, *Last Judgment Iconography in the Carpathians*, p. 64. În scenele monumentale asemeni celei de la Voroneț cu tema omonimă înaintea porții raiului se află Sfântul Apostol Petru cu Sfinții Apostoli și dimpreună cu toți drepții, conform Evangheliei după Sfântul Matei capitolul 16 versetele 18 și 19: *Și Eu îți zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. Și îți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri*.

înfățișat Avraam Proorocul ținând la sânul său sufletele drepților, figurați ca niște copii. Tema este ilustrată după Evanghelia Sfântului Luca:

> acolo va fi plângerea și scrâșnirea dinților, când veți vedea pe Avraam și pe Isaac și pe Iacov și pe toți proorocii în Împărăția lui Dumnezeu, iar pe voi aruncați afară (Lc. 13, 28).

O compoziție complexă, desigur influențată de reprezentările răsăritene, este cea de la Torcello, din sec. al XII-lea. *Învierea* sau *Coborârea la iad* este alăturată magistralei icoane a *Judecății* rânduită pe patru registre. Se evidențiază Hristos în mandorlă, compunând ampla scenă a *Deisisului* la care se adaugă șirul de Apostoli (1), *Tronul Etimasiei* și îngerii vestind Învierea morților (2), apoi drepții, îngerul susținând cântarul, de o parte, iar de cealaltă sunt redați doi diavoli și iadul (3), raiul și muncile din iad (4).

Detaliile acestei megaicoane a *Judecății finale* sunt înfățișate în Erminiile iconografice[46] mai târzii, având în vedere faptul că conținutul lor datează de dinaintea pictării lor.



Judecata de Apoi, miniatură, sec. al XIV-lea, Evangheliarul Țarului Ivan Alexanders

[46] *Erminia picturii bizantine după versiunea lui Dionisie din Furna*, Ed. Mitropoliei Banatului, Oradea, 1979, pp. 275-279.

Miniatura din veacul al XIV-lea, cunoscută drept a Țarului Ivan Alexanders, este o compoziție pe trei registre, fără scenele specifice ale procesului ori ale judecății. În acest caz, diavolii nu sunt redați ca participanți activi la judecată. Un înger al Domnului îi ghidează spre iad pe cei care de bunăvoie și-au pregătit condamnarea. Reprezentarea îngerului ce susține balanța și pe care îl vizualizăm mai jos provine din tradiția apuseană. În acest caz, ca de altfel și în alte picturi de sorginte ortodoxă, el și balanța apar într-un adevărat contrast cu ansamblul icoanei, acest detaliu având doar o calitate pur decorativă.

Judecata se desfășoară chiar în râul de foc. În multe exemple din pictura occidentală, diavolii, și nu îngerii lui Dumnezeu, sunt înfățișați asemenea unor călăuze ale sufletelor – ce *singure s-au osândit – înspre râul de foc*. Acest detaliu reprezintă așa-numitul *triumf al demonilor* existent în arta apuseană și bineînțeles în teologia scolastică[47].

Putem conchide faptul că *Judecata de Apoi* reprezintă o premiză a vieții noastre viitoare, eterne, oglindită în cărțile Vechiului și Noului Testament prin intermediul cuvântului și prin cel al imaginii în ampla redactare iconografică a ei. Dintre exemplele propuse, reținem structura compozițională ce a pornit de la 1 și mai apoi s-a dezvoltat la 4 registre scenice, acest detaliu fiind prezentat până în veacul al XIV-lea.

Referindu-ne la magistralul mozaic din Bazilica Santa Maria Assunta de la Torcello, menționăm organizarea ierarhică (pe registre), armonia cromatică și ordinea crescândă a figurilor în funcție de importanța și locul lor în ansamblul compozițional, de asemenea și mesajul liturgic și teologic al ei.

Finalizând, admitem faptul că tema *Judecății de Apoi* a fost prefigurată în Vechiul Testament și apoi deplin prezentată în cărțile Noului Testament. Din punct de vedere iconografic, subiectul major a cuprins o serie de reprezentări de ordin simbolic, începând din veacurile al V-lea și al VI-lea, structurându-se într-o megaicoană rânduită pe câteva registre, respectiv două, trei, patru sau cinci.

Tema iconografică într-o variantă deplină se vizualizată în maiestuoasa frescă din secolul al XIV-lea, de la Parekkleisionul Bisericii Chora din vechiul Constantinopol (Istanbul).

---

47 Arhiepiscop Lazar Puhalo, *Icoana ca Scriptură*, p. 124.

Antimisul Grecesc 1733, iconografie și restaurare

Conf. Univ. Dr. habil. Hedy M-KISS[1]

Antimisul Grecesc, datat din 1733, este o piesă deosebită din punct de vedere artistic[2] și un document prețios privind istoricul Mitropoliei

---

[1] Conferențiar universitar dr. habil. Hedy M-Kiss, titular, Director program de studii Conservare-Restaurare 2012-2021, Universitatea de Vest Timișoara, Facultatea de Arte și Design, Departamentul Arte Vizuale, Specializare Conservare-Restaurare; *Artist vizual Textile-Tapiserie, Expert MC*, restaurator atestat în *Restaurare textile*, în *Bunuri cu semnificație artistică, artă plastică, decorativă, liturgică, pe suport textil*, în *Bunuri arheologice și istorico-documentare pe suport textil,* în *Conservare-restaurare piele.*

[2] M-Kiss Hedy, *Antimisul grecesc de la 1733, studiu de caz,* 2008, Analele Banatului, S.N., Arheologie-Istorie, Vol.XVI, p.367-379, Ed. Marineasa, Timișoara; M-Kiss Hedy, 2012, p.134-144. *Studiu iconografic al Antimisul Grecesc, 1733*, respectiv structura compozițională se prezintă astfel: *Imaginea și structura compozițională* a scenei *„Punerea în mormânt al Mântuitorului”* și elementele de morfologie sunt identice cu Antimisul grecesc 1751. Diferă, însă, prin înscripție și cromatică. Atât forma de artă, cât și spațiul fizic sunt bidimensionale. *Spațiul plastic* reprezintă aria de desfășurare a compoziției, în acest caz scena *„Punerea în mormânt al Mântuitorului”*. Suportul este din material textil, pânză de in, pe care este imprimată gravura în metal, tehnica aquaforte. *Compoziția* este simetrică, bine echilibrată față de axa verticală. Ritmul în compoziție este creat de personajele biblice din jurul Mântuitorului, Sfinții și Îngerii, totalizând un număr de zece personaje biblice cu aureole. Ele sunt reprezentate pe verticală, iar Mântuitorul pe orizontală. *Dinamică și închisă* este compoziția prin chenarul înscripționat și prin semicercul care reprezintă bolta cerească sprijinită pe două coloane. Spațiul boltit este împărțit în două zone simetrice prin Sfânta Cruce. Simetria este creată și prin cei patru Evangheliști, dispuși în cele patru colțuri ale compoziției, în medalioane circulare. Elemente de morfologie a imaginii: *Imaginea este canonică*, realizată în tehnica gravurii în metal, accentuează finețea redării chipurilor și elementelor arhitecturale, ductul liniei este foarte fin. *Stilistic*, imaginea are conotații bizantine, de exemplu, înscripții pe aureolă, de asemenea, se pot observa influențele artei occidentale, în mod deosebit cea barocă. *Personajele* sunt reprezentate prin ierarhizare, variația de mărime psihologizantă este prezentă, proporțiile corpului Mântuitorului 1:8, iar al Sfinților 1:6. Din punct de vedere al spațialității, perspectiva liniară nu a fost o prioritate, din această cauză personajele, respectiv Sfinții și Îngerii, sunt reprezentați frontal sau din semiprofil, în poziție ortostatică, iar Isus Hristos este reprezentat orizontal din perspectiva aeriană, asemeni mormântului gol după Înviere. *Perspectiva* Mormântului Sfânt este aeriană iar copacii din jur sunt reprezentați din vedere frontală. Fondul, suportul textil de culoare albă, alternează cu figurile bine delimitate care constituie forma. Câteva dintre caracteristicile de reprezentare a spațiului sunt suprapunerea de planuri (1, 2, 3 și 4) și peisajul din fundal, Dealul Golgotei, Cetatea Ierusalimului, Sfântul Mormânt gol și diferențele de mărime ale personajelor. Prin amplitudinea faldurilor personajele sunt reprezentate volumetric, iar medalioanele circulare, în care sunt reprezentate Sfinții Evangheliști, sunt imagini în imagine.

Banatului din Timișoara. Acest Antimis este colorat spre deosebire de cele peste 600 de piese inventariate și cercetate, aflate în colecția Muzeului de Artă Veche Religioasă, când și cine a recurs la colorarea imaginii gravurii, nu se cunoaște. Inscripțiile sunt în limba greacă.

Un număr destul de mare din acest tip de Antimis grecesc au fost sfințite și date bisericilor românești ortodoxe din cele două eparhii bănățene[3] de către vlădicii Nicolae I. Dimitrievici al Timișoarei și Vichentie Popovici al Caransebeșului și Vârșețului, cu reședința când la Caransebeș[4], când la Vârșeț, unde s-a mutat definitiv în anul 1785[5]. Eparhia din Caransebeș se intitula „al Caransebeșului și Vârșețului", iar cel din Vârșeț „al Vârșețului și Caransebeșului", precum se poate stabili în urma studiului, Antimiselor și ordinelor circulare date și emise.

---

[3] Cotoșman, Gh., *Antimisele Mitropoliei Banatului, contribuții la istoriei Mitropoliei Banatului din secolele XVIII și XIX,* 1965, Rev. Mitropolia Banatului, An. XV, Nr.10-12, pp. 734-735, Timișoara; În bisericile și mănăstirile ortodoxe române și sârbe din Banat s-au păstrat Antimise vechi provenind de la următorii patriarhi, mitropoliți și episcopi români și străini: Mitropolitul IOANICHIE al Timișoarei (1713-1727); Mitropolitul MOISE PETROVICI al Belgradului-Carlovețului (1719-1725-1730); Episcopul-mitropolitul NICOLAE al Timișoarei (1728-1744); Patriarhul ARSENIE IV. al Ipecului-Carlovețului (1726-1737-1748); Mitropolitul GHEORGHE I. al Timișoarei (1745-1757); Mitropolitul PAUL NENADOVICI al Carlovețului (1749-1768); Episcopul GRIGORIE al Rîmnicului Noul Severin (1749-1764, mitropolit al Țării Romînești 1770-1771, 1777); Mitropolitul IOAN I. Georgevici al Carlovețului (1769-1773); Episcopul MOISE Putnic al Timișoarei (1774-1781); Episcopul PROCOPIE Ivacicovici al Aradului (1853-1873, mitropolit Sibiu 1873-1874, patriarh Carloveț 1874); Episcopul IOAN Popasu al Caransebeșului (1865-1889); Episcopul IOAN Mețianu al Aradului (1875-1898, mitropolit Sibiu 1898-1916); Episcopul IOAN I. PAPP al Aradului (1903-1925). Cele mai multe biserici de pe teritoriul Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului au avut, unele au și acum, Antimise vechi imprimate la Viena în anul 1743, cu binecuvântarea patriarhului Arsenie IV. Ioanovici Șacabent. De aceste Antimise s-a folosit mitropolitul Gheorghe al Timișoarei, precum rezultă din inscripția scrisă cu mâna sub textul imprimat la Viena. Modelul ANTIMISULUI GRECESC, 1733, este considerat ca fiind al doilea ca vechime din colecția Mitropoliei Banatului Timișoara. A fost sfințit de către NICOLAE I. Dimitrievici, succesorul mitropolitului IOANICHIE. În noua situație creată de Habsburgi Bisericii ortodoxe române din Banat, Nicolae Dimitrievici este considerat numai Episcop al Timișoarei.

[4] 1774-1785.

[5] Cotoșman, Gh., *Episcopia Caransebeșului pînă în pragul sec. XIX-lea,* 1947, pp. 162-180, Timișoara.

1. Iconografia Antimisului

Toate Antimisele, conform literaturii[6], sunt gravuri și reprezintă scena *Punerii în Mormânt a Mântuitorului*[7]. În prim plan, este reprezentat Mântuitorul, în poziție orizontală, deasupra mormântului dreptunghiular, cu mâinile întinse, pe giulgiul, ținut la cap de „IOSIF kidevei”, iar la picioare de „sin to Nikodimo”. Maica Domnului „MP THEOU” cu brațele întinse, are în dreapta sa pe „MARIA MAGDALINA” și pe „MARTHA”, iar în stânga, un înger cu aripi, pe „IO O THEOLOGOS”, și încă un înger. Inscripțiile în limba greacă sunt încadrate în aureole. În partea superioară, deasupra scenei principale în formă de boltă, este inscripția în traducere: „Heruvimii cei cu ochi mulți preaslăvesc cu cântări neîncetate și Serafimii cu câte șase aripi...”.

În planul al doilea, este reprezentată Sf. Cruce, cu cununa de spini și cu tăblița cu inițialele: „I.N.C.I.”, sulița și prăjina cu buretele, proptite de brațul orizontal al Crucii. Deasupra și sub brațul orizontal, lângă brațul vertical, inițialele: „IC XC NI KA”. Sub brațul orizontal al Crucii câte trei Serafimi de fiecare parte, iar deasupra câte trei Heruvimi, în trei cercuri înlănțuite, având la margine câte o cădelniță. Această compoziție este încadrată într-o boltă susținută de două coloane.

[6] Cotoșman, Gh., 1965; Hadrovici, L., *L'Église serbe sous la domination turque,* pp. 152-153; Kiss, Hedy, *Ibidem*; www.mitropolia-banatului.ro: În urma intervenției patriarhului Arsenie IV, Maria Terezia a dat un decret la 24 apr.1743 prin care i se recunoștea șefului Bisericii din Imperiu, Arsenie IV, titlul său canonic de Patriarh, cu care a venit de la Ipec în 1737 (patriarhul Arsenie IV al Ipecului-Carlovețului 1726-1737-1748). Decretul împărătesc de la 1743 a fost considerat o victorie pentru prestigiul Bisericii ortodoxe, pentru credincioșii sârbi și români deopotrivă. Decretul a avut urmare restaurarea Mitropoliei Timișoarei, al cărui titular Nicolae și-a luat titlul de Mitropolit, cum figurează pe Antimisele sfințite de el între anii 1743-1744; Cu toate că unii ierarhi care au păstorit în Banat purtau numele de „mitropolit” (ex. Nifon la 1613, Iosif cel Nou de la Partoș la 1650), abia în anul 1720 mitropolitul Moise Petrovici al Belgradului reușește să obțină din partea habsburgilor recunoașterea jurisdicțiilor asupra eparhiilor din Banat, mutând sediul mitropoliei la Timișoara.

[7] Cotoșman, Gh., *Antimisele Mitropoliei Banatului, contribuții la istoriei Mitropoliei Banatului din secolele XVIII și XIX,* 1965, Rev. Mitropolia Banatului, An. XV, Nr. 10-12, pp. 718-740, Timișoara.

În cele patru colțuri, sunt reprezentați Sf. Evangheliști, cu simbolurile lor. Deasupra celor doi evangheliști aflați în partea stângă, culmea Golgotei, cu cele trei cruci, la poalele muntelui toate uneltele torturii, pe cer fiind reprezentat Soarele, iar în partea dreaptă, cetatea Ierusalimului și Luna. Între medalioanele evangheliștilor Matei și Luca, la margini „KLEGORITA KUVUKAION", iar la stânga, între medalioanele evangheliștilor Ioan și Marcu, „O KIPOS"- și mormântul gol după Înviere.

În partea inferioară, lângă mormânt, sunt doi îngeri îngenuncheați, cu aripile ridicate, iar în mâini țin giulgiul, pe care se află trupul Mântuitorului. În spațiul dintre cei doi îngeri, pe patru rânduri este imprimat troparul „Iosif cel cu bun chip"- în limba greacă: „O Evshimon IOSIF apo tou, xihu kathelon to ahranton ss. soma...".

Imaginea Antimisului este încadrată într-un chenar de 2 cm, în acest spațiu se află următoarea inscripție, frumos stilizată, cu majuscule, cu scris continuu: (rândul din stânga imaginii) „┼EPITAFION IERON AKRIBOS KALLOPISTHEN KAI TYPO EKDOTHEN EPiMELEIA KAI DAPAHI GEORGIU TRAPEZUNTIU Y POMENA AFIEROTHI PARA AVTOU TO (urmează rândul de sus) PANAGIO KAI ZOODOXO TAFO SYNAY AVTO TO HALKOGRAFIKO TIPO EIS MNIMOSYNON AVTOU KAI TON GONEH AVTOU. EPI TAIS PATRIARCHEIAS TOU MAKARIOTATOU K(YRIU) K(YRIU) MELETIU I(ERUSA)LYM (rândul din dreapta imaginii) Y PO MNISEI PAISIU PROIGUMENU AGIOTAFITOU: ANTIDIDO TAI HARIN TOIS ORTHODOXOIS. Y 1733 MARTIU (rândul de jos) KAI NYUN K EISE THYSIASTIRION THEION TOU EKTELESTHAI DIA Y TOU TIN IERAN KAI THEION MYSTAGOGIAN PARATOU". (Inițial, a urmat un spațiu gol, care ulterior a fost completat de episcopul care a sfințit Antimisul, pe seama bisericii, cu hramul..., în anul...).

Textul Antimisului, în traducere: „Sfânt Epitaf întocmai înfrumusețat și dat la tipar prin grija și cu cheltuiala lui Gheorghe Trapezuntul și pomena s-a

închinat de către el Prea Sfântului și de făcătorului Mormânt, împreună cu tiparul kalkografic, spre pomenirea sa și a părinților săi, sub patriarhatul Prea Fericitului Domn Meletie al Ierusalimului, prin grija lui Paisie proegumenul Sfântului Mormânt. Și se dă gratuit ortodocșilor în 1733 Martie.

Și acum a ridicat altar dumnezeiesc, spre a se săvârși pe el sfânta și dumnezeiasca jertfă din partea...”

Antimisul grecesc[8] de la 1733, conform literaturii, a fost sfințit de episcopul Vichentie Popovici și poartă următoarea inscripție, scrisă cu cerneală, în spațiul gol indicat: „Osvetisia sei Antimis rukodeistveim VIKENTII POPOVICIA pravoslavnago Ep(isko)pa Verșaciki i Karansebeșki.S(ve)șteno deistvovania Nașem Antimise vo hrame S(vea)taia Troiții vo Markoveț.Vrșațu v trakve Svtaia Arhangela Mi(haila) 1778”.

În traducere: „S-a sfințit acest Antimis la 24 aprilie 1743 prin mâinile lui VICHENTIE Popovici episcopul ortodox al Vârșețului și Caransebeșului. Antimisul nostru (se dă) spre săvârșirea slujbelor bisericii sfintei Treimi din Marcoveț[9]. Vârșeț în biserica Sf. Arhanghel Mihail 1778”.

Având în vedere uzura excesivă a zonei invocate, textul nu poate fi confirmat în întregime, deoarece nu este lizibil.

2. Materialele și tehnica

Antimisul grecesc din 1733 este de formă dreptunghiulară, are dimensiunile exterioare: lungime 63 cm, lățime 51 cm, iar cele interioare: lungime 54 cm, lățime 42 cm. Materialul din care este realizat este mătase naturală (atât suportul imaginii, cât și căptușeala).

[8] Kiss, Hedy, *Restaurarea Antimisului Grecesc din 1751,* 2005, Analele Banatului, Etnografie, Vol. VI., pp. 239-249, Ed. Mitropoliei, Timișoara.

[9] Marcovăț (sârbă: Markovac, Марковац, maghiară: Márktelke) este o localitate în Districtul Banatul de Sud, Voivodina, Serbia. Administrativ face parte din municipalitatea Vârșeț și are o populație de 329 locuitori (2002), majoritatea fiind de etnie română. http://ro.wikipedia.org.

Gravura în metal[10] este imprimată cu cerneală neagră de gravură[11]. Ulterior imprimării, au fost colorate în auriu: Aureola Mântuitorului, Sfinților, Evangheliștilor, Îngerilor, Heruvimilor și Serafimilor. Chenarul dublu al imaginii și chenarul medalionului Evangheliștilor și spațiul rezervat sfințirii Antimisului, de asemenea, au fost colorate în auriu. Veșmintele Sfinților, Evangheliștilor și Îngerilor sunt colorate în albastru, roșu, verde și umbră arsă. Pe toată suprafața gravurii sunt intervenții în ceea ce privește colorarea peisajului, cerului și elementelor arhitecturale.

---

[10] Termenul gravură este folosit pentru a defini o tehnică precum și rezultatul ei. În ce privește rezultatul este folosit în egală măsură și termenul de exemplar sau tiraj. Tehnica presupune săparea, incizarea, perforarea sau obturarea prin diverse procedee fizice ori chimice a unei suprafețe de regulă plane (placă de gravură) în vederea imprimării și multiplicării ulterioare a imaginii. De asemenea, termenul mai este folosit și referitor la incizarea diverselor obiecte în scopul decorării lor. Gravura chimică-desenul este realizat pe o placă cu bitum, iar placa este zgâriată prin tehnica point sèche. Conform adâncimii zgârieturii acului în placă rezultă acvaforte, mezatinto, acvatinto. Acvaforte (din italiană *acquaforte* = apă tare) este un procedeu de gravură care constă în corodarea unei plăci de cupru, de zinc sau de fier (pe care în prealabil s-a trasat un desen) cu ajutorul acidului azotic. Artistul acoperă întâi o placă metalică cu o soluție alcătuită din solvenți și rășini naturale sau artificiale, denumită *vernis*. După uscarea vernisului, artistul trasează desenul pe placă, printr-o ușoară incizie cu un instrument ascuțit, special pentru gravură. După realizarea desenului dorit, placa se introduce într-o baie de acid azotic, care corodează metalul doar în porțiunea liniei, unde a fost îndepărtat vernisul. Pentru a realiza o grosime mai mare a liniei, conform desenului original, se pot executa mai multe etape de atacare a metalului cu acid. După ultima tratare cu acid, placa metalică se spală cu un dizolvant al vernisului, devenind practic, un clișeu negativ. Următoarea etapă este cea de realizare a imprimării imaginii gravate. Pentru imprimare, pe placă se aplică o cerneală specială și peste ea se așează o foaie de hârtie de gravură, umezită în prealabil. După aceasta, placa cu hârtia se trec pe sub cilindrul unei prese de gravură. Hârtia de gravură cea mai cunoscută este cea japoneză, realizată manual din materiale vegetale și în mod special, bumbac. Aceasta absoarbe cerneala care a aderat la liniile adâncite cu ajutorul acidului, realizând un exemplar „în oglindă" al gravurii, adică imaginea pozitivă. Procedura de imprimare se poate repeta, executându-se astfel o serie de imagini aproape identice. Diferențele pot proveni din cantitatea sau nuanța de culoare a cernelii. Imprimarea se poate realiza și color, însă în acest caz este necesară câte o placă gravată pentru fiecare culoare, procedeu preluat ulterior de tipografii pentru imaginile color. De obicei, acquaforte se folosește împreună cu acquatinta datorită diferenței de claritate și complementarității dintre ele. M-K.H

[11] M-Kiss, Hedy, 2008; M-Kiss, Hedy, 2012, pp. 134-144.

Compoziția este colorată ulterior imprimării cu culori pe bază de apă. Căptușeala, respectiv chenarul, sunt cusute manual de suportul imaginii gravurii, cu ață de culoare roșie.

3. Starea de conservare

Aversul Antimisului. La starea de conservare a obiectului au contribuit următorii factori: vechimea obiectului, importanța liturgică și documentară, uzura funcțională la care a fost supus, deteriorări fizice, chimice, biologice. Având în vedere împăturirea Antimisului într-un anumit mod, conform ritualului, s-a realizat un caroiaj de 9 pătrate egale, afectând în mod accentuat țesătura din mătase naturală, lăsând în urmă zone lacunare, lipsă a țesăturii, vizibile atât pe aversul, cât și pe reversul obiectului. Urzeala și bătătura sunt lipsă pe porțiuni relativ lungi, de 27, 40, 49, 50 cm. Din cauza plierii țesăturii, o parte din gravură și scrisul de pe avers au fost afectate, dispărând în întregime.

Pe suprafața gravurii sunt multe zone lacunare de diferite dimensiuni, ca urmare a atacurilor biologice ale diferitelor specii de insecte, precum și a utilizării neadecvate a lumânărilor.

În prezent, culoarea mătăsii naturale, a căptușelii și a chenarului este ocru-auriu, ambele părți fiind foarte pătate. Petele sunt de proveniență organică: grăsimi, pete de ceară de la lumânări, cerneală de culoare roșie și neagră, amprente ș.a. În multe locuri, depunerile de ceară de lumânări formează cruste pe suprafața piesei textile.

Reversul Antimisului. A fost foarte murdar, pe toată suprafața, în zona centrală a celor trei pătrate este mai întunecată prezentând murdărie excesivă. În partea dreaptă, colțul inferior, este trecut textul „Parohia Mâtnicul Mare", iar în partea stângă, pe margine, numărul de inventar, cu cerneală, într-un mod necorespunzător. În general, țesătura se caracterizează prin fragilitate ridicată, este puternic deshidratată și decolorată, urmarea efectului luminii, prin fenomenul oxidativ, precum și din cauza mediului necorespunzător de păstrare și manipulare.

4. Restaurarea obiectului Antimis grecesc 1733

4.1. Etapele de restaurare propuse[12]

Dezinfectarea Antimisului este urmată de curățare, care va fi atât uscată, cât și umedă: soluție de alcool etilic absolut 40%, apă distilată 45% și soluție de alcool etilic absolut 40%, apă distilată 45% și glicerină anhidră 15%.

După îndepărtarea gravurii de căptușeală se va proceda la îndepărtarea petelor prin folosirea unor solvenți adecvați, precum și a crustelor și depunerilor de ceară, cu ajutorul bisturiului.

În cazul în care se va constata că culorile sunt bine fixate se va putea efectua rehidratarea țesăturii cu o soluție de alcool etilic absolut 40%, apă distilată 45% și glicerină anhidră 15%. În soluția de rehidratare, pentru redarea flexibilității țesăturii, respectiv a firelor textile, se va adăuga un detergent neionic (Prewocell), în concentrație de 5%, în cazul în care țesătura nu este suficient de curată, se va mări concentrația. Apa de imersare nu va depăși temperatura de 25-30 °C. După clătiri repetate, cele două părți textile, componente ale obiectului, vor fi uscate lent, pe o suprafață plană, sticlă,

[12] Moldoveanu, A., et all, *Ocupația: Restaurator bunuri culturale, Proiect Cod COR: 243107*, 2005, București. Mod de lucru în restaurare textilă acceptat și folosit în România: „Restaurarea textilelor-Elemente de competență: 1. Identifică formele de degradare, 2. Curăță obiectele textilele, 3. Vopsește fibrele textile, 4. Consolidează textilele degradate, 5. Completează lacunele, 6. Reface aspectul inițial al obiectului. Criterii de realizare: 1.1. Identificarea formelor de degradare se face prin examinarea stării de conservare. 1.2. Formele de degradare sunt identificate în scopul aplicării viitoarelor tratamente și intervenții de restaurare. 1.3. Formele de degradare sunt identificate în scopul consemnării lor. 2.1. Obiectele textile sunt curățate cu profesionalism, respectând metodologia corespunzătoare. 2.2. Curățarea se realizează în scopul eliminării murdăriei. 2.3. Curățarea se face prin menținerea intactă a valorilor cromatice ale textilelor respective. 3.1. Fibrele textile sunt vopsite în scopul consolidării și completării lacunelor din structura textilelor degradate. 3.2. Vopsirea fibrelor textile pentru țesăturile etnografice se efectuează cu coloranți vegetali. 3.3. Fibrele textile sunt vopsite folosind mordanți acizi. 4.1. Consolidarea textilelor degradate se realizează prin coasere, țesere și dublare. 4.2. Textilele degradate sunt consolidate în mod discret, cu materiale compatibile. 4.3. Textilele degradate se consolidează asigurându-se creșterea rezistenței și lizibilitatea intervenției. 5.1. Completarea lacunelor urmărește refacerea aspectului originar al bunurilor degradate. 5.2. Completarea lacunelor se face cu materiale cu aceleași valențe cromatice și caracteristici apropiate de cele originare. 5.3. Completarea lacunelor se face cu atenție, în mod discret. 6.1. Refacerea aspectului inițial se face în scopul redării valorii lui artistice. 6.2. Refacerea aspectului respectă elementele de identitate inițială ale obiectului. 6.3. Refacerea aspectului se face în conformitate cu principiile de restaurare".

concomitent cu aranjarea firelor țesăturii in poziția dorită, pentru a se putea reda forma inițială a obiectului.

După uscarea țesăturii, obiectul va fi supus unui demers de consolidare pe un suport textil din bumbac 100%, vopsit într-o culoare adecvată cerinței estetice.

Căptușeala, asemeni gravurii, va fi consolidată pe o pânză din fire textile naturale, asemănătoare, scopul urmărit fiind păstrarea poziției dorite a țesăturii. După operația de consolidare, realizată în tehnică combinată, se vor reasambla cele două părți componente ale Antimisului, prin coasere manuală.

Pentru garantarea păstrării îndelungate, în condiții de conservare adecvată, a acestui obiect liturgic, deosebit și fragil, propunem achiziționarea unui suport plastic, plat și vidat, adaptat la dimensiunile obiectului, prevăzut cu un strat protector împotriva radiațiilor UV, de pH neutru, care va permite vizionarea obiectului din ambele fețe, îl va feri de atingeri și manipulări greșite, depozitare și expunere inadecvate. Se va achiziționa (sau confecționa) un cadru-suport adecvat menținerii parametrilor de conservare, pentru păstrare, expunere și depozitare corespunzătoare.

Etapele de restaurare efectuate au fost conform propunerilor de restaurare.

La fiecare etapă importantă au fost efectuate *fotografii de ansamblu și detaliu* ale aversului și reversului Antimisului, totodată au fost realizate *analize microscopice și macroscopice.*

Testele de rezistență a culorii au fost pozitive. Nu s-a optat pentru curățare prin imersare.

Dezasamblarea părților componente. Cele două părți componente, suportul gravurii și căptușeala, au fost separate între ele, prin îndepărtarea tuturor cusăturilor manuale, realizate cu ață de cusut, și a fragmentelor acesteia. Instrumentele utilizate au fost acul, foarfeca și penseta.

Curățarea uscată și umedă. Curățarea uscată a început cu o dezinfectare a țesăturii cu o soluție de alcool, prin tamponare. Ca o prima etapă a acestor operațiuni, menționăm îndepărtarea cu bisturiul a crustelor și resturilor de ceară, picurate pe țesătură, urmată de un tratament termic între hârtii de filtru,

până la îndepărtarea totală a acestor impurități. A doua etapă a constat în testarea rezistenței culorilor și a cernelii de gravură. Pe mici porțiuni testate cu o soluție formată din apă, alcool și detergent neionic, s-a observat că tamponul de curățare s-a colorat. Din această cauză nu s-a putut efectua o curățare umedă prin imersare și am recurs la curățarea umedă, pe mici porțiuni, de 5 × 10 cm, urmată de uscarea rapidă. Conform propunerilor de restaurare, am îndepărtat culoarea aurie din zonele inscripționate, aureolele sfinților și faldurile giulgiului, lăsând culoarea numai în zonele libere de gravare.

Pentru scoaterea petelor s-au folosit solvenți organici, ca benzenul și toluenul. Petele de rugină au fost îndepărtate în proporție de 80%, realizând astfel o estompare a intensității lor. Pentru detașarea petelor de rugină am folosit acid oxalic, în felul următor: cristalele de acid oxalic au fost introduse într-un săculeț din pânză de bumbac, având dimensiunile unei cutii de chibrituri, legat la capătul liber, pentru ca cristalele de acid oxalic să nu fie împrăștiate pe suprafața țesăturii. Săculețul și țesătura au fost umezite, iar tratamentul detașării petelor s-a realizat prin tamponări repetate. A urmat o clătire rapidă și repetată, sub jet de apă, pentru înlăturarea efectului coroziv al acidului asupra țesăturii.

După această operație, țesătura a fost netezită bine, pe sticlă curată și a fost tratată cu solvenți organici pentru îndepărtarea totală sau atenuarea petelor de grăsime. Tratamente de albire a țesăturii nu s-au putut aplica, din cauza cernelii tipografice cu care a fost realizată gravura.

Înainte de curățarea umedă a suportului gravurii, am încercat fixarea pigmenților prin tamponare ușoară, cu o soluție compusă din alcool etilic absolut 80% și acid acetic glacial 20%. Soluția de curățare umedă, prin tamponare, a fost preparată din apă distilată 40%, alcool etilic absolut 50% și Prewocell, detergent neionic, 10%.

Deoarece țesătura are o vechime apreciabilă, am considerat necesar un *tratament de hidratare*, așadar, căptușeala a fost rehidratată prin imersie, într-o soluție de alcool etilic absolut 10%, glicerină anhidră 10% și apă distilată 80%, după care s-a trecut la curățare umedă prin imersarea totală într-o soluție de curățare similară, utilizată în cazul suportului gravurii, într-o tasă corespunzătoare mărimii acesteia. Temperatura apei folosite a fost 30-35°C,

pentru a preveni micșorarea în dimensiune a obiectului textil. Această operațiune a tratamentului de hidratare am repetat-o timp de o lună, la interval de șapte zile, în total de patru ori, lăsând să se usuce în totalitate țesătura tratată.

Uscarea celor două părți componente s-a realizat pe o suprafață plană, respectiv pe sticlă. Uscarea a fost lentă, prin presare cu hârtie de filtru, iar țesătura a fost orientată în poziția dorită a firelor de urzeală și bătătură, pentru a preveni deformările nedorite, dat fiind faptul că zonele lacunare orizontale și verticale ar fi favorizat acest lucru.

Consolidarea. După uscarea părților componente ale obiectului am trecut la consolidarea componentelor acestora. Dintre posibilitățile existente, am considerat că pânza de bumbac 100% tratată cu „Nylon 66", este corespunzătoare consolidării țesăturii de mătase naturală.

Această metodă de consolidare este mai eficientă decât o consolidare numai pe pânză în gherghef, prin cusătură manuală, deoarece mătasea naturală va realiza un tot unitar cu pânza de bumbac. Flexibilitatea a fost, astfel, asigurată. Pentru siguranță, am consolidat materialul textil și prin cusătură manuală, în special în zonele deteriorate, la margini și în interior, pe verticală și pe orizontală, cu punct invizibil pe gravură.

Căptușeala a fost, de asemenea, dublată cu aceeași pânză de bumbac, cu deosebirea că a fost vopsită în culoarea apropiată, respectiv în galben-auriu, având grijă ca apa de vopsire să nu ajungă la temperatură mai mare de 70°C, pentru că s-ar fi anulat proprietățile adezivului cu care a fost tratată pânza.

Dublarea gravurii și a căptușelii s-a realizat în felul următor: piesele textile au fost așezate cu fața în jos, pe o hârtie siliconată, peste care am aranjat pânza ce urma a fi tratată termic. Cu mașina de călcat bine încinsă am unit cele două materiale textile executând lipirea din interior spre exterior, presând astfel aerul dintre ele. Am obținut două bucăți componente ale obiectului, cu o rezistență sporită prin dublare.

În zonele lacunare ale pieselor textile am îndepărtat surplusul de adeziv cu ajutorul unui alt material textil, tot prin tratament termic. După terminarea dublării, am trecut la consolidarea prin cusătură manuală, executată în mod clasic, prin însăilare, pas în zig-zag și prin întinderea firului și prinderea punctată pe fața pânzei, în zonele deteriorate, unde nu a fost posibilă fixarea

urzelilor și a bătăturilor deteriorate. În acest caz, marginea din stânga a fost detașată înainte de restaurare, pe toată lățimea obiectului.

Consolidările s-au realizat cu pânză de bumbac și ață de bumbac corespunzătoare coloristic țesăturii inițiale. Aceste materiale le-am considerat potrivite, ele fiind rezistente în timp, pot prelungi perioada de conservare optimă a obiectului. Metoda folosită pentru consolidare este reversibilă în totalitate, calitate de care trebuie să se țină cont în cazul obiectelor restaurate.

Integrare cromatică. După finalizarea etapelor de curățare uscată, umedă și consolidare, au fost necesare mici retușuri, prin integrare cromatică parțială, la personajele biblice, aureole și giulgiul Mântuitorului. Metodele aplicate, asemeni integrării cromatice la icoanele pe lemn și în pictură pe pânză, au fost în tehnica *ritocco* și *trattegio*, cu deosebirea că, în acest caz, am folosit creioane de aquarelă, deoarece pigmenții, aplicați în zonele cromatice, au fost pe bază de apă.

Asamblarea Antimisului a urmat după cele două etape de consolidare și integrarea cromatică a obiectului. În primul rând, am introdus în lăcașul lor granulele de tămâie, în spatele materialului textil în care se aflau, și l-am cusut manual de căptușeală, pentru a preveni pierderea sau scoaterea acestora.

Înainte de a coase manual, în poziția avută anterior, chenarul de gravură, am aplicat pe o pânză albă numărul de inventar al obiectului, în acest caz: 30/4603.

5. Concluzii și recomandări

Toate obiectele, consolidate prin dublare, sunt păstrate în poziție orizontală, prin urmare, și Antimisul din 1733 se dorește a se păstra în această poziție. Obiectul va fi păstrat într-o husă din pânză albă de bumbac, pentru a fi ferit de nocivitatea prafului și a luminii. Împreună cu acest material protector, obiectul va fi așezat într-o mapă confecționată din carton, pe care vor fi trecute datele de identificare ale obiectului (nr. de inventar, denumirea obiectului, starea de conservare, colecția în care se află ș.a.). Poziția orizontală a obiectului va asigura țesăturii repausul necesar și-l va feri de deteriorări și degradări.

Obiectul va fi păstrat în depozitul de materiale textile al Secției de Artă, cu microclimat controlat, cu parametrii constanți de temperatură intre l6 și 18°C, și umiditate relativă (RH) de 45-52%.

În cazul expunerii obiectului, se recomandă ca luminozitatea să nu fie mai mare de 50 de lux. A se feri de iluminări puternice și îndelungate, prin utilizarea sticlei protectoare.

Așadar, obiectul restaurat[13] și conservat este păstrat într-un modul tipodimensionat tip ramă cu plexiglas, atât în depozit cât și în spațiul expozițional, la o temperatură constantă de l6 și 18°C și umiditate relativă (RH) de 45-52%. În prezent Antimisul poate fi vizionat la Muzeul de Artă Veche Religioasă a Arhiepiscopiei Timișoara, în subsolul Catedralei Mitropolitane Ortodoxe.

6. Bibliografie

BRANDI, CESARE, *Teoria restaurării*, 1996, Traducere: Ruxandra Balaci, Prefață: Dan Mohanu. Editura Meridiane, București.

GUENON, RENÉ, *Simbolismul Crucii,* 2014, Editura Herald, București.

HAVEL, MARC, *Tehnica tabloului,* 1980, Editura Meridiane, București.

ISTUDOR, IOAN, *Noțiuni de chimia picturii*, 2011, Editura ACS, București.

KISS, HEDY, *Restaurarea Antimisului din anul 1708 de la Mitropolia Kruședol,* 2005, Analele Banatului, Etnografie, Vol. VI., pp. 229-238, Editura Mitropoliei, Timișoara.

KISS, HEDY, *Restaurarea Antimisului Grecesc din 1751,* 2005, Analele Banatului, Etnografie, Vol. VI., pp. 239-249, Editura Mitropoliei, Timișoara.

KISS, HEDY, *Restaurarea Antimisului Mitropolitului Ioan I. Georgievici al Cârlovățului,* 2005, Analele Banatului, Etnografie, Vol. VI., pp. 250-263, Editura Mitropoliei, Timișoara.

KISS, HEDY, *Restaurarea unui felon din secolul al XVIII-lea din colecția Mitropoliei Banatului,* 2006, Memoria Satului Românesc, Vol. VII, pp. 154-162, Editura Solness, Timișoara.

KISS, HEDY, *Redescoperirea unui veșmânt liturgic complet, din piele, format din cazula, stola și manipulus, din colecția Muzeului Banatului Timișoara,* 2007, Memoria Satului Românesc, Vol. VIII, pp. 221-235, Editura Eurostampa, Timișoara.

[13] Lucrarea a fost prezentată la Simpozionul internațional, sesiunea online din 2-3 noiembrie 2020, organizată de Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca – cu tema *Pastorația și filantropia creștină în vreme de pandemie: șansă, povară sau normalitate identitară?* La Secțiune de Artă Sacră, intitulată, *„Arta vizuală și iconografia creștină în vreme de pandemie"*. M-K.H.

MEYER, FRANZ, SALES, *Ornamentica*, 1988, Editura Meridiane, București.

M-KISS, HEDY, *Antimisul grecesc de la 1733,* 2008, Analele Banatului, S.N., Arheologie-Istorie, Vol. XVI, pp. 367-379, Editura Marineasa, Timișoara.

M-KISS, HEDY, *Activitatea sectorului textile din cadrul Laboratorului Zonal de Conservare-restaurare, Muzeul Banatului Timișoara (1975-2007),* 2008, Memoria Satului Românesc, Vol. IX, pp. 143-154, 173, Editura Solness, Timișoara.

M-KISS, HEDY, *Restaurarea și conservarea patrimoniului mobil textil*, 2008 și 2012, Ediția a II-a, Editura Eurostampa, Timișoara.

M-KISS, HEDY, *Antimise-analiză iconografică,* 2010, Analele Banatului, S.N., Arheologie-Istorie, Vol. XVIII, pp. 367-377, Editat de Muzeul Banatului Timișoara.

M-KISS, HEDY, M-KISS, ANDREI, *Restaurátorképzés Temesváron, Formarea restauratorilor în cadrul Facultății de Arte și Design din Timișoara*, 2012, Erd. Magy. Rest. Füz., Editat de Haáz Rezső Múzeum, Székelyudvarhely.

M-KISS, HEDY, *Diversitatea tipologică a obiectelor textile restaurate*, 2013, Simpozion, Formă, formare, sens, pp. 137-149, Editura Brumar, Timișoara.

M-KISS, HEDY, *Restaurarea-conservarea pieselor textile din trusa preot militar din Primul Război Mondial,* Restoration-conservation of textile pieces from the kit of a chaplain in the First World War, Matcons, Matter and Materials in/for Heritage Conservation, 2013, pp. 204-206, 2013, Editat de Muzeul Olteniei Craiova, Laboratorul de Conservare.

M-KISS, HEDY, *Conservarea și restaurarea antimiselor-gravuri pe suport textil*, 2013, poster, Simpozion: Textile de patrimoniu între conservare, restaurare și valorificare expozițională, Muzeul Astra Sibiu.

M-KISS, HEDY, *Esența conservării-restaurării patrimoniului textil*, 2016, Editura Eurostampa, Timișoara.

M-KISS, HEDY, *Arta restaurării textile în Timișoara, 2008-2018*, 2018, Editura Eurostampa, Timișoara.

M-KISS, HEDY, *Contribuții la cunoașterea istoriei restaurării textile la Timișoara,* 2019, Patrimonium Banaticum, Vol. VIII, pp. 329-337, Editura Mega, Cluj-Napoca.

M-KISS, HEDY, ECLE, ROBERT NELU, *Conservarea-restaurarea veșmântului liturgic de la Biserica Scufundată, Parohia Tufări Orșova*, 2019, Simpozion Internațional Drobeta 2019, Ediția a VI-a, Vol. XXIX, pp.85-96, Editat de Muzeul Porților de fier, Drobeta Turnu-Severin, Seria Restaurare-Conservare.

M-KISS, HEDY, *Restaurarea patrimoniului mobil textile liturgic,* 2020, Editura Eurostampa, Timișoara.

M-KISS, HEDY, *Iconografia Antimiselor. Sacrificiu, Suferință și Speranță*, 2020, Conferința științifică on-line http://ot.ubbcluj.ro, „Provocări medicale, teologice, sociale și cultural întâlnite în contextual marilor epidemii", Secțiunea Artă Sacră, Cluj-Napoca.

PITRA, J. B., *Spicilegium Solesmense,* 1858, IV, pp. 441-442, Paris, apud Tuță, N. M., *Sfântul Antimis, Studiu istoric, liturgic și simbolic,* 1943, București.

CAVARNOS, CONSTANTINE, *Ghid de iconografie bizantină,* 2005, Editura Sofia, București.

COTOȘMAN, GHEORGHE, *Episcopia Caransebeșului pînă în pragul sec. al XIX-lea,* 1947, Timișoara.

HADROVICS, LADISLAS, *L'Église serbe sous la domination turque,* 1947, pp. 152-153, în *Le people serbe et son église sous la domination turque,* Les Presses Universitaires de France.

COTOȘMAN, GHEORGHE, *Antimisele Mitropoliei Banatului, contribuții la istoriei Mitropoliei Banatului din secolele XVIII și XIX,* 1965, în Rev. Mitropolia Banatului, An. XV, Nr. 10-12, pp. 718-740, Timișoara.

MOLDOVEANU, AUREL, et all, *Ocupația: Restaurator bunuri culturale, Proiect Cod COR: 243107*, 2005, București.

SOZOMEN, *Istoria bisericească I.,* 1897, Trad. Mitropolitul Iosif Gheorghian, p.16, București; Mitrofanovici, V., *Liturgica Bisericii Ortodoxe,* 1929, p. 247, Cernăuți.

TUȚĂ, NICA M., *Sfântul Antimis, Studiu istoric, liturgic și simbolic,* 1943, p. 36, *Matei*, 27,59; *Marcu*, 15,45; *Luca*, 23,53; *Ioan*, 20,7, București.

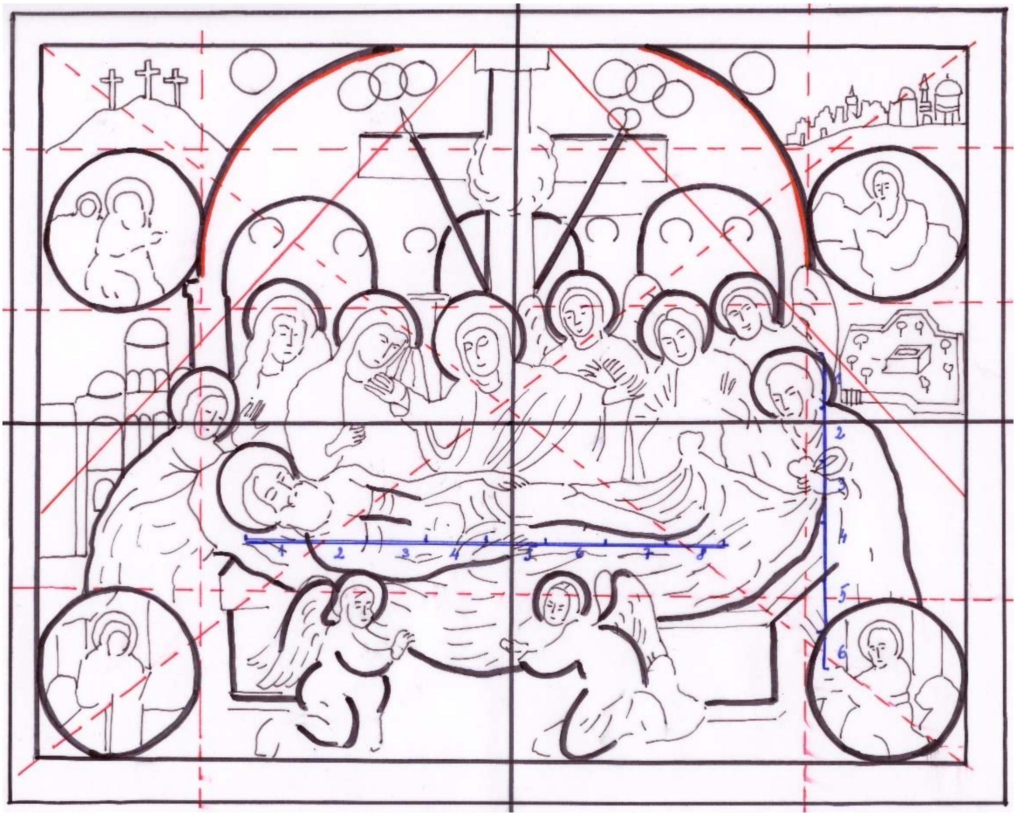
7. Anexă fotografii



Antimis Grecesc, 1733, avers, înainte de restaurare



Antimis Grecesc, 1733, revers, înainte de restaurare



Antimis Grecesc, 1733, releveu, structură compozițională





Antimis Grecesc, 1733, deteriorări, detalii, înainte de restaurare





Antimis Grecesc, 1733, deteriorări, detalii, înainte de restaurare



Antimis Grecesc, 1733, avers, după restaurare

Integritatea și independența artistului
în viziunea lui Tristan Tzara.
Valorile umaniste ale concepției Dadaiste

Conf. Univ. Dr. Emil DOBRIBAN
Universitatea de Artă și Design din Cluj-Napoca

Eliminarea la sfârșitul sec. al XIX-lea a perspectivei liniare *leonardiene* ca vector fundamental al creației plastice a dus inevitabil la o reconsiderare a expresiei artistice.



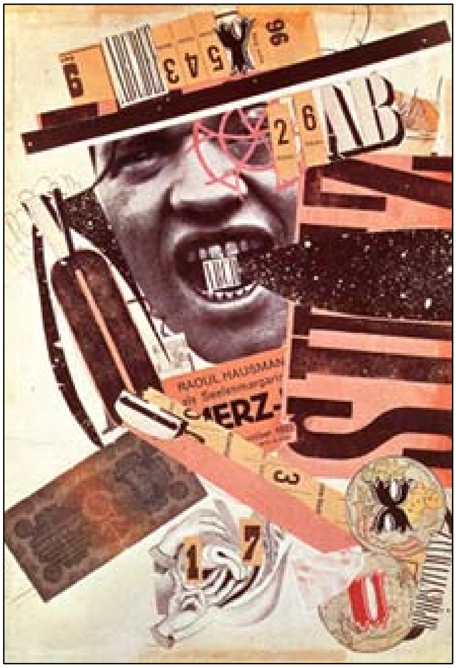


Fig. 1. (stânga) Carlo Carra, Natură statică https://www.wikiart.org/en/carlo-carra
Fig. 2. (dreapta) Raoul Hausmann, *ABCD,* a photomontage 1923. Accesat 9 oct. 2017
http://art-now-and-then.blogspot.ro/dada

Colajul este una din tehnicile înnoitoare utilizate pe scară tot mai largă în creația artistică încă de la sfârșitul sec. al XIX-lea, ce a găsit în curentul dadaist un câmp extrem de larg de manifestare evocatoare[1]. În privința materialului, tehnica colajului permite cea mai mare libertate de creație prin alăturarea elementelor celor mai surprinzătoare și mai evocatoare[2]. Cât despre *imagine,* eliberată de sugestii figurative, ea se descătușează și de caracteristica bi-dimensională, impusă de suprafața plană.

Grupul dadaist începe să se manifeste în anii primului război mondial la Zürich. Nucleul este format din românii Tristan Tzara[3], Marcel Jancu, germanul Hugo Ball și franco-germanul Hans (Jean) Arp. Conjunctura nefastă a războiului mondial ne explică starea de spirit și activitățile acestora. Ei sunt revoltați de o lume în care triumfă absurditatea și moartea. Artiștii, dezgustați de utilitatea ce văd că i se dă rațiunii, logicii și științei, le zeflemesc, le denigrează, le proclamă dăunătoare, nefaste. E urmărită atât atacarea concepțiilor artistice ale momentului, concepții ce li se par sterpe sau false, cât și distrugerea însăși a noțiunii de artă tradițională. Țelul lor e să ridiculizeze ceea ce ei consideră a fi idolii unei societăți: mașinismul sau arta pe care o admiri doar pentru că e expusă într-un muzeu evocatoare[4].

Tristan Tzara a fost unul din inițiatorii și co-fondatorul acestei mișcări.

La el, mai mult ca la oricare artist, se manifestă intenția cea mai hotărâtă de a rupe cu tradițiile pentru a putea reveni la origini, la principiul însuși al formelor și al mișcării.

A depus un efort permanent pentru a face să se revină la formele elementare, la sursele vocabularului formelor, a acelui *ceva* ce este pe cale *de a se face*. Vădește un interes permanent pentru problematica umană.

Teoretic, mișcarea Dada a fost susținută mai ales de Tzara, care ține *Prelegeri despre artă* în Galeria DADA la Zurich, în ianuarie 1917. Apoi, în 1918, publică *Manifestul Dada* în revista *Dada* nr. 3. Tzara amintește mai târziu circumstanțele în care la Zűrich, grupul de la Cabaret *„Voltaire”* a început să sfideze provocator societatea:

---

[1] Vezi Aragon, L., *Les Collages*, Ed. Corvina, limba maghiară, Budapesta, 1973.

[2] Vezi Angi, I. *Prelegeri de Estetică,* IV. Volume, Ed. Universității din Oradea, 2000.

[3] Pe numele adevărat Samuel Rosenstock, născut în1896 în Moinești, a murit la Paris în 1963 (n.a.).

[4] Vezi Dachy, M., *Dada, revolta artei.* Ed. Univers, București, 2007.

„Dada s-a născut dintr-o nevoie de independență, de neîncredere față de comunitate. Arta servește la acumularea de bani sau la a-i gâdila pe drăguții de burghezi? Orice om trebuie să țipe. Este de împlinit o mare lucrare negativă, destructivă. Să măturăm, să facem din nou curățenie (...) Eu sunt împotriva sistemelor: unicul sistem acceptabil este acela de a nu avea sisteme.”

Categorică și generalizată, negația dadaistă este exprimată cu o anumită încântare pentru gestul destructiv și șterge granițele dintre efortul creator și simpla operație mecanică, de confecționare a unor obiecte. Artistul cu viziune dadaistă trebuie să renunțe la ambițiile de a reprezenta ceva, de a folosi procedee specifice construcției plastice.

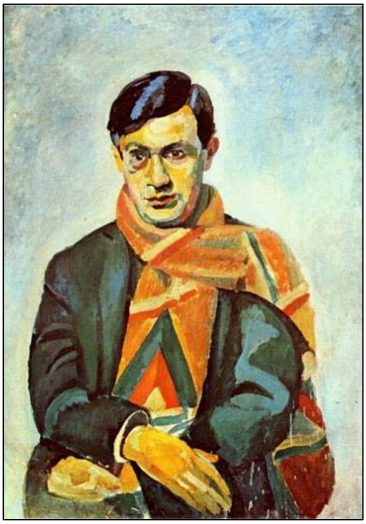




Fig. 3. Tristan Tzara pictat de Robert Delaunay – http://www.museoreinasofia.es/en/collection
Fig. 4. (la dreapta) Afișul unei expoziții Dadaiste *Dada va învinge!* Făcut pentru redeschiderea unei expoziții închise de poliție. Dada este pentru liniște și ordine!
http://sdrc.lib.uiowa.edu/dada/dadas/tzara.htm Accesat 09 oct 2017

Terenul rămas *Tabula rasa* prin negația dadaistă, prin revolta totală, a însemnat în epocă un avertisment dat convențiilor și, în același timp, îndemnul de a căuta *altceva*. Această atitudine de ignorare voită și de respingere sistematică a operei de artă din trecut ca depozitar al emoției și ideii, prin situarea valorii experienței artistice în afara operei de artă recunoscute de critica vremii, a condus la un număr de acțiuni novatoare.

Lucrările erau încărcate de un corolar de semnificații: pe de o parte, meditația asupra civilizației tehnice, dreptul la atenție și reprezentare a unei

realități noi, lipsite de apăsarea tradiției, pe de altă parte, răsturnarea unei întregi filosofii a artei ca expresie a unei legități și necesități, odată cu selecția arbitrară a limbajului și a obiectului artistic din mediul înconjurător.

Unele explicații au un incontestabil umor și efect provocator. El așează creația poetică pe un teritoriu nou, în afara creatorului, lăsând creația în totalitate pe seama întâmplării inimitabile, a hazardului. Astfel, Tzara susține cu fermitate că metoda colajului poate fi implementată în creația literară[5].



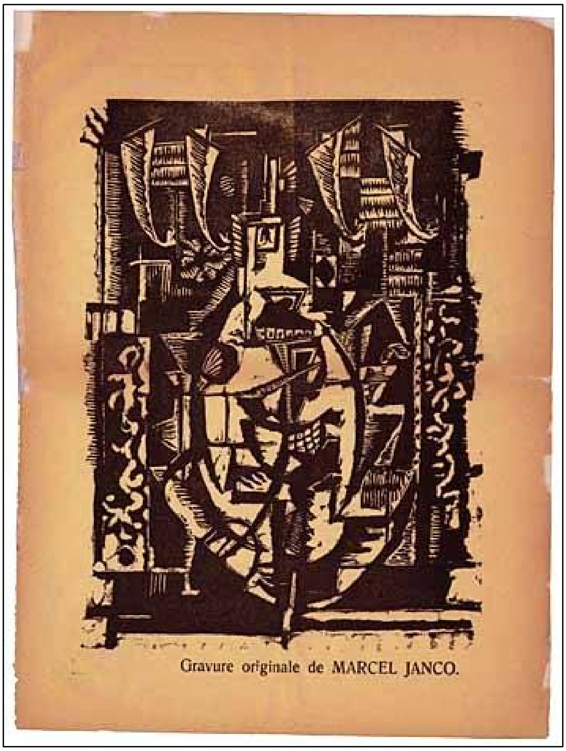


Fig. 5. Marcel Jancu (stânga) Autoportret în tuș și peniță.
Fig. 6. (dreapta) gravură în lemn, ilustrație revista DADA3
http://sdrc.lib.uiowa.edu/dada/Vingt_cinq/index.htm Accesat 9 oct. 2017

Marcel Jancu[6] a fost un adept incontestabil al Dadaismului. Încă din anii liceului scoate împreună cu Tristan Tzara revista „*Simbol*" (1912). Student la arhitectură la Institutul Politehnic, Zürich, frecventează reuniunile artistice de la Cabaretul „*Voltaire*", unde îl cunoaște pe Hans Arp și se reîntâlnește cu

[5] Vezi Dobriban, E. *Corelația universurilor picturii și muzicii,* Ed Grinta, Cluj-Napoca, 2006.
[6] S-a născut în1895 in București și a murit în 1984 la Tel Aviv, Israel (n.a.).

Tristan Tzara, participând la inițierea mișcării Dadaiste. Sprijină cu afișe, măști, ilustrații activitatea Dadaistă.

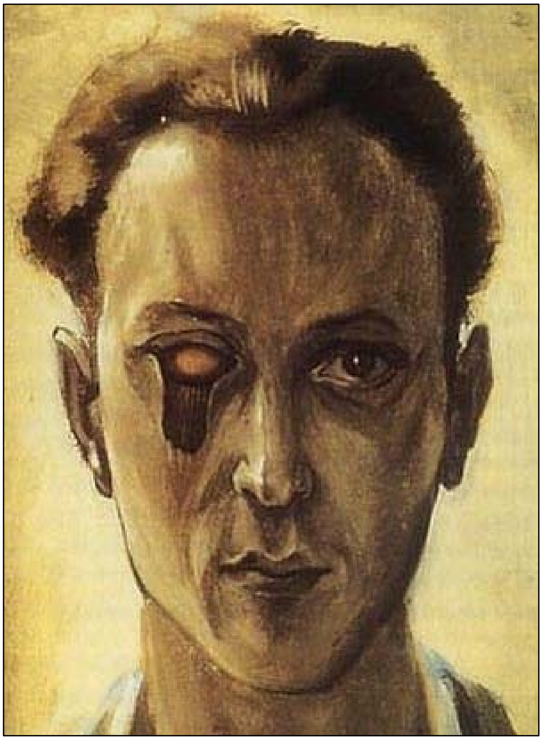


Fig. 7. Victor Brauner, autoportret cu premoniție, 1930. Premoniția se adeverește, Brauner își pierde ochiul stâng peste 8 ani la Paris într-o dispută violentă. Episodul îl inspiră pe scriitorul argentinian Ernesto Sabato, care îl folosește în romanul său *„Despre eroi și morminte"*. https://ro.wikipedia.org/wiki/Victor_Brauner. Accesat 9 oct. 2017

Victor Brauner[7] a fost pictor suprarealist recunoscut dar, după propria-i mărturisire, a trecut prin toate fazele: dadaistă, abstracționistă, expresionistă. Înființează la București, împreună cu poetul Ilarie Voronca, revista dadaistă *75 HP*, în care publică manifestul *Pictopoezia* și articolul *„Supra-raționalismul"*. Colaborează la revista de avangardă *Unu*, cu concepții dadaiste și suprarealiste. Presa timpului scrie[8] despre Brauner că „pictura acestuia însemnează integrare, atitudine care, în măsura artisticului, este socială, fiindcă V. Brauner ia atitudine prin însăși factura și ideologia plasticii lui".

---

[7] S-a născut în 1903, Piatra Neamț, decedat 1966, Paris Franța (n.a.).

[8] Miron Radu Paraschivescu în *Cuvântul liber* din 1933, https://ro.wikipedia.org/wiki/Victor_Brauner#Cariera_artistic.C4.83 accesat 5 mai 2017, ora 22.57.





Fig. 8. Publicație cu concepție Dadaistă de V. Brauner și I. Voronca – Pictopoezie, București. http://mattis.kfki.hu/. Accesat pe 09 octombrie 2017.

Fig. 9. Victor Brauner, ulei pe pânză, Compoziție pe tema Palladios, 1943. http://renownedart.com/Brauner. Accesat pe 9 oct 2017.

Ilarie Voronca[9] a fost poet și eseist româno-francez avangardist.





Fig. 10. (stânga) Ilarie Voronca văzut de Robert Delaunay.
Fig. 11. (dreapta) Ilarie Voronca văzut de Victor Brauner, 1925.
https://ro.wikipedia.org/wiki/Ilarie_Voronca. Accesat 9 oct 2017

[9] Nume de pictor a lui Eduard Marcus, născut 1903, Brăila, mort prin sinucidere la 8 aprilie 1946 la Paris (n.a.).

În primii ani de creație a fost atras de grupul lui Eugen Lovinescu, *Sburătorul*. Apoi aderă la poziția pragmatică, transformatoare, susținută în *Manifestul către tinerime* al revistei *Contimporanul,* condus de Ion Vinea. Limbajul criptic, expresiv, alegerea lexicului din zona activităților practice pune în evidență orientarea Dadaistă a poetului în această etapă. Lucrările sale au fost ilustrate cu desene ale lui Brâncuși, Chagall sau Brauner.

Concluzii

Mișcarea dadaistă a avut totdeauna acel caracter de satiră, de provocare de revoltă, ce le permitea artiștilor să *coleze* cu nonșalanță cele mai diverse și neașteptate modalități de exprimare, ce vor fi preluate, îmbogățite, nuanțate de generațiile următoare.

Gândirea dadaistă influențează și chiar direcționează creativitatea a tot mai mulți artiști avangardiști ai perioadei primului război mondial și până azi este un *credo* al multor plasticieni.

Manifestările Dadaiste, inițiate și fundamentate de artiștii romani amintiți în referat, se dovedesc foarte fertile și benefice pentru dezvoltarea artei moderne și afirmarea culturii și gândirii românești pe plan mondial. Ilustrațiile din acest referat sunt folosite doar în scop ilustrativ, educativ, fără scop comercial.

Restaurarea, finalitate a conservării.
Prezentarea unui studiu de caz

Pr. Conf. Univ. Dr. Marin COTEȚIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

1. Introducere

Conform teoriei lui Cesare Brandi, scopul principal al restaurării este acela de a fi conservată opera de artă degradată, *„consistența fizică a operei trebuie neapărat să aibă prioritate, pentru că reprezintă locul manifestării imaginii, asigură transmiterea imaginii în viitor*"[1], însă restauratorul nu trebuie să se limiteze doar la acțiunile conservative decât în cazuri extreme, când opera a devenit ruină, adică degradarea ei este atât de mare încât refacerea integrității nu poate fi făcută fără afectarea gravă a autenticității operei. În celelalte cazuri, în care opera de artă este mai puțin degradată, restauratorul este dator ca după intervențiile specifice de conservare să refacă – în măsura în care este posibil – unitatea estetică de ansamblu a operei.

Lucrarea mea prezintă elementele esențiale ale operațiilor pe care – conform teoriei menționate mai sus – le-am desfășurat în cadrul procesului metodologic al conservării și restaurării unei icoane din secolul al XVIII-lea, care avea degradări numeroase. Această icoană reprezintă scena „Deisis", este deținută de Mănăstirea Cormaia, județul Bistrița-Năsăud, a fost creată de un pictor anonim, iar eu am conservat-o și am restaurat-o.

Mănăstirea Cormaia este situată la șase Km de localitatea Sângeorz, în apropierea malului drept al pârâului Cormaia, pe panta sudică a dealului. Numele acestui pârâu a fost dat și localității în care este amplasată mănăstirea. Ansamblul arhitectural monastic de la Cormaia are două biserici: una veche,

[1] Cesare BRANDI, *Teoria restaurării*, trad. de Ruxandra BALACI, Prefață și Glosar de Dan MOHANU, Meridiane, București, 1996, p. 37.

de lemn, și alta nouă, de zid. Biserica de lemn, datată 1748-1751, are în prezent hramul „Buna Vestire", dar putem presupune că hramul inițial a fost „Acoperământul Maicii Domnului" întrucât în șirul icoanelor împărătești din iconostas se află vechea icoană a hramului, care reprezintă scena aceasta inscripționată cu denumirea de origine slavonă „Pocrovul Maicii Domnului". În afară de iconostas, biserica de lemn nu are pictură parietală, însă sunt expuse pe pereții ei vechi icoane pe lemn, pe pânză și pe sticlă.

Icoana „Deisis" – pe care o prezint aici ca studiul de caz – se află pe peretele dinspre nord al naosului bisericii de lemn „Buna Vestire" a Mănăstirii Cormaia. După expunerea unor elemente referitoare la tehnica și iconografia acestei icoane, voi descrie pe scurt starea de degradare la data preluării ei pentru restaurare, apoi voi menționa operațiile efectuate. Voi ilustra prezentarea cu imagini realizate înainte, în timpul și după restaurarea ei.

2. Elemente referitoare la tehnica artistică și iconografia icoanei

Icoana „Deisis" este realizată pe un panou din lemn de rășinoase, de dimensiuni mari, așa cum sunt de obicei icoanele împărătești. Are o preparație tradițională, specifică pentru pictura în tehnica tempera pe lemn, preparație care ar fi rezistat bine până în vremea noastră și chiar mai mult, dacă icoana ar fi avut parte în trecutul îndepărtat de condiții bune de păstrare. Astfel, am ales ca preparația grundului nou necesar în operațiile de restaurare să o realizez după o rețetă adaptată celor tradiționale, pe bază de clei de origine animală. Așa cum ne asigură Alin Trifa în cartea sa „*Tehnici iconografice bizantine și contemporane*", este necesară existența acestui strat de preparație „*care să îndeplinească aceste cerințe: putere absorbantă, culoare, consistență, uniformitatea suprafeței și inerție în raport cu lianții și pigmenții*"[2]. Panoul-suport este realizat din două planșe de lățimi inegale, asamblate cant la cant, prin încleiere. Planșa din dreapta este de lățime dublă față de cea din stânga. Inițial, panoul a avut două traverse montate pe verso, încastrate în suportul lemnos, în scopul consolidării și prevenirii curbării. La data intrării icoanei în restaurare, niciuna dintre traverse nu se păstra. În urma analizei stratului consistent de depuneri de impurități de pe suprafața locașurilor traverselor, precum și culoarea

[2] Alin TRIFA, *Tehnici iconografice bizantine și contemporane*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 37.

întunecată a lemnului, am concluzionat că traversele se pierduseră cu mult timp în urmă.

Ioana este încadrată de o ramă de lemn policromă, de secțiune trapezoidală, atașată pe fața panoului și fixată cu cuie de lemn. De asemenea, are și un cadru ornamental creat din patru baghete semirotunde subțiri, cu segmente sculptate în formă de funie răsucită. Policromia baghetelor este realizată prin alternanță de segmente poleite cu foiță metalică argintie și segmente pictate cu roșu și verde. În spațiul dintre acest cadru profilat și rama icoanei se află o bandă decorativă albastră pe care sunt pictate elemente vegetale realizate cu alb și roșu.

Cele trei persoane sfinte sunt reprezentate semifigură. În partea centrală a scenei, ocupând cea mai mare parte din suprafața ei, se află Mântuitorul Iisus Hristos, purtând pe cap o coroană înaltă, ținând în mâna stângă Evanghelia deschisă. Pe paginile ei este un text scris bicolor în slavonă. Rândul de sus este scris cu roșu, iar celelalte rânduri cu negru. Veșmintele Domnului Hristos sunt redate în culorile roșu și albastru. Ochii Mântuitorului sunt ațintiți spre noi, cei ce privim icoana, iar cu mâna Sa dreaptă ne binecuvântează. În stânga Domnului Iisus Hristos, în atitudine de rugăciune către El, este reprezentată Preasfânta Fecioară Maria, iar în dreapta, Sfântul Ioan Botezătorul. Veșmântul roșu închis al Maicii Domnului este împodobit cu ornamente stilizate redate cu alb, și cu o bentiță albă la margine. Veșmintele Sfântului Ioan sunt redate cu roșu-cărămiziu și verde deschis. Fundalul scenei este poleit cu foiță de argint aplicată pe preparație de bolus roșu. Aureolele sunt trasate cu două linii paralele incizate.

Analizată din punct de vedere iconografic, icoana „Deisis” de la Mănăstirea Cormaia se încadrează în categoria lucrărilor de artă veche românească, cu temă religioasă, categorie pentru care Marcel Muntean și Claudia Trif – autorii studiului *„Specificul național în pictura românească. Studii de caz”* – afirmă că *„se poate enunța ideea unei unități tematice și stilistice, constituite pe fundamentul tradiției bizantine, iar mai apoi postbizantine* [...]”[3]. Stilul picturii este popular transilvănean. Este posibil ca această icoană să fi fost destinată la origine iconostasului unei biserici. Ea are caracteristicile generale ale icoanelor

---

[3] Marcel MUNTEAN, Claudia TRIF, *„Specificul național în pictura românească. Studii de caz”*, în *Unitate și identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană și dialogul cu Apusul*, Vasile STANCIU, Paul SILADI (ed.), Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, p. 437.

transilvănene din secolul XVIII, caracteristici surprinse de Alexandru Efremov într-o formulare concisă care se referă la acea epocă: *„icoanele transilvănene impresionează printr-o sobrietate lipsită de fast și prețiozitate”*[4]. Deși de factură populară, prin structura compozițională și prin cromatică, pictura acestei icoane se înscrie în iconografia de tradiție bizantină și, așa cum afirmă Victoria Alina Grădinar-Man, *„în coloritul iconografiei ortodoxe nimic nu este întâmplător, fiecare nuanță cromatică transmite un mesaj propriu și realizează semnificația simbolică fără să intervină rațiunile estetice în alegerea culorii”*[5]. Dominanta cantitativă a acestei icoane „Deisis” este culoarea albastră. În cantități mai mici și aproximativ egale sunt prezente roșul închis și verdele mediu, iar roșul-cărămiziu este folosit în cantitate minimă, asigurând contrastul cromatic necesar. Ocrul galben este utilizat doar la grosimea Evangheliei. Albul și negrul-albăstrui sunt capetele scalei valorice ale cromaticii acestei icoane. Cu albul paginilor Evangheliei, zugravul icoanei a creat punctul de interes compozițional. Negrul-albăstrui este folosit la umbrele adânci ale veșmântului Mântuitorului Iisus Hristos. Culorile sunt aplicate în tente plate, cu aspect decorativ evident, modeleul fiind minim.

Analizând această veche icoană populară transilvăneană, putem constata că zugravul ei deținea har creator, care i-a permis să realizeze o operă care, deși încadrată perfect în tradiția picturii de icoane, are și marca individualității. Despre această putere creatoare, care este un dar divin – pe care îl manifestă toți creatorii de opere de artă – scrie frumos Marius Dan Ghenescu în studiul său *„Capela îngerilor”*, studiu realizat în urma unui proiect iconografic personal. Autorul afirmă: *„Puterea de a compune, descompune și recompune a fost dată și minții și sensibilității umane pentru a crea modele, tipare, forme spațiale concentrate, care pot fi înțelese și adaptate oricărui câmp vizual”*[6]. În sensul acesta și icoana „Deisis” de la Mănăstirea Cormaia, opera unui zugrav anonim care a preluat în mod creator modele mai vechi, devine la rândul ei un model iconografic din care creatorii de acum se pot inspira.

---

[4] Alexandru EFREMOV, *Icoane românești*, Meridiane, București, 2002, p. 132.

[5] Victoria Alina GRĂDINAR-MAN, *Valențe simbolic-expresive ale culorii în pictura de iconostas*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2013, p. 79.

[6] Marius Dan GHENESCU, *„Capela îngerilor”*, în *Medicii și Biserica*, vol. XVII, Mircea Gelu BUTA (ed), Renașterea, Cluj-Napoca, 2019, p. 401.

3. Degradări existente la data preluării icoanei pentru restaurare

Când am preluat icoana pentru restaurare, am constatat starea ei de conservare precară. Existau numeroase degradări atât la nivelul stratului de culoare, cât și la nivelul grundului și al panoului de lemn. O suprafață însemnată a imaginii picturale era deja pierdută, se mai păstra doar aproximativ 65% din întreg. Desprinderile grundului aveau caracter evolutiv evident, astfel că fără o intervenție urgentă de consolidare, alte fragmente de strat pictural se puteau detașa. Existau clivaje (desprinderi) atât între pelicula de culoare și grund, cât și între diferitele substraturi constitutive ale culorii și ale grundului. Acest fapt indica, între cauzele producerii lor, nu doar acțiunea distructivă a factorilor fizico-chimici ai mediului ambiant, care acționează asupra tuturor obiectelor de artă, ci și vicii de tehnică de execuție a icoanei. Desigur, ca în alte cazuri asemănătoare, variațiile de umiditate și de temperatură a aerului au stat la originea proceselor de degradare. Aurel Moldoveanu ne oferă un răspuns la întrebarea privind modul în care se produc în general desprinderile stratului pictural: *„mișcările dimensionale diferite și repetate ale straturilor care constituie structura unei icoane, determinate de fluctuațiile U.R. și care, la rândul lor, sunt induse, în cea mai mare parte a cazurilor, de oscilațiile temperaturii"*[7].

4. Operații efectuate pentru restaurarea icoanei

Starea de degradare a icoanei a impus urmărirea unui anumit parcurs al operațiilor de conservare și restaurare, adică respectarea unei ordini a priorităților în abordarea degradărilor existente, fapt impus chiar de gravitatea lor. Salvarea picturii prin fixarea stratului de culoare pe toate zonele pe care existau desprinderi a constituit prioritatea absolută.

Astfel, în ordinea operațiilor pe care le-am realizat, prima pe care am abordat-o a fost aceea a consolidării profilactice a stratului pictural, adică a peliculei de culoare împreună cu grundul pe care aceasta era aplicată. Adezivul pe care l-am utilizat în această operație a fost unul tradițional, de natură organică, perfect compatibil cu materialele constituente ale icoanei: cleiul de

---

[7] Aurel MOLDOVEANU, *Conservarea preventivă a bunurilor culturale*, ediția a IV-a revizuită și adăugită, Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2010, p. 39.

pește. Concentrațiile componentelor soluției consolidante au fost cele pe care eu le folosesc uzual în această etapă de consolidare a stratului pictural, deoarece foița japoneză de protecție rămâne bine lipită pe suprafața picturii pe întreaga durată de timp necesară, și rămâne facilă impregnarea ei ulterioară cu soluție mai concentrată de clei de pește, așa cum este necesar în etapa finală de consolidare. Așadar, în etapa consolidării profilactice am preparat soluția adezivă cu 2,5% clei de pește, 96,5% apă și 1% *Preventol RI80*®. Acest ultim component, un biocid cu spectru larg de acțiune și cu mare remanență, eficient împotriva fungilor, l-am adăugat pentru conservarea cleiului organic și pentru prevenirea unui atac fungic al suprafeței astfel tratate. Cu această soluție adezivă am lipit bucăți de foiță japoneză pe suprafețele care aveau diferite tipuri de clivaje ale stratului pictural, foița japoneză având rol de protecție temporară împotriva pierderilor accidentale ale unor fragmente de culoare desprinse, până la finalizarea consolidării definitive, atunci când foița de protecție se îndepărtează. Pentru facilitarea îndepărtării progresive a foiței de protecție am confecționat bucăți cu suprafața de până la 1 dm^2. Deoarece aproape întreaga pictură era afectată de clivaje, a fost necesar să acopăr cu foiță de protecție peste 95% din suprafața icoanei.

Odată încheiată etapa aplicării foițelor japoneze protective, am efectuat dezinsecția panoului de lemn injectând în galeriile larvare insecticid special pentru carii, pe bază de solvent organic, iar apoi am pensulat soluția pe întreaga suprafață cu lemn natur, respectiv pe canturi și pe versoul icoanei. Pentru a mări eficiența tratamentului de dezinsecție am ambalat etanș în folie de plastic icoana, păstrând-o astfel timp de câteva zile, limitând evaporarea insecticidului și privând de oxigen insectele existente în panoul de lemn.

După ce am eliminat cauza degradării biotice a suportului lemnos, am reluat lucrul pe fața icoanei efectuând consolidarea definitivă a stratului pictural. Am realizat operația din aproape în aproape, înaintând pe suprafețe mici, de până la 1 dm^2, așa cum erau foițele japoneze protective, intervenind până la final pe întreaga suprafață afectată de clicave, introducând sub desprinderile culorii și ale grundului o soluție de clei de pește 5%, așadar în procent dublu față de cea pe care am utilizat-o în etapa consolidării profilactice, procentul de *Preventol RI80*® rămânând 1%. Pentru a facilita pătrunderea soluției de clei în profunzime, de asemenea pentru a obține o ușoară flexibilizare a stratului pictural, pentru aplatizarea exfolierilor, netezirea

suprafeței picturii și refacerea adeziunii stratului pictural la suport, am călcat suprafața cu termocauter-ul încălzit la 65-70°C, având ca strat intermediar de absorbție a surplusului de adeziv bucăți de șervețele fine. Imediat după aceasta am aplicat ca prese reci plăci de marmură așezate pe șervețele curate. Presarea la rece a durat timp de câteva ore, asigurând astfel menținerea fixă a fragmentelor până la uscarea și întărirea adezivului. După ce am încheiat pe întreaga suprafață operația de consolidare definitivă a stratului pictural, am umezit ușor și apoi am îndepărtat foițele protective prin extragere la un unghi de 180°.

Pentru a putea reîncleia planșele descleiate ale panoului, consolidând astfel suportul icoanei, a fost nevoie mai întâi să demontez baghetele orizontale ale ramei. Fragmentul lipsă al baghetei ornamentale al cadrului în formă de funie răsucită, penele de lemn și traversele necesare, le-am confecționat din lemn de aceeași esență ca și originalul, brad. În operațiunea de lipire am utilizat adeziv tip PVA pentru lemn, cu bună putere de lipire și suficientă flexibilitate, cu rezistență la acțiuni mecanice și la umiditate. După aplicarea adezivului am strâns icoana în menghine atât pe direcție transversală, cât și pe direcție perpendiculară, rămânând menghinele fixate timp de 24 de ore, până la întărirea adezivului.

În vederea curățării suprafeței icoanei și a îndepărtării depunerilor de materii străine și a urmelor de vernis alterat, am testat și utilizat soluții de curățare preparate din substanțe și solvenți în diferite concentrații, combinând acțiuni fizico-chimice și mecanice, iar uneori alternând soluțiile, căutând să obțin un rezultat cât mai bun și evitând afectarea integrității picturii. Principalele componente ale soluțiilor de curățare pe care le-am folosit au fost alcoolul etilic și esența de terebentină. În cantitate mică am adăugat etilen glicol (3-5%), iar în cantitate extrem de mică (câteva picături) am adăugat ulei de in crud emulsionat cu amoniac (de asemenea câteva picături). Desigur că restauratorii au posibilitatea de a crea, testa și identifica numeroase variante de soluții posibile pentru curățarea picturilor, adaptate fiecărui caz în parte. Ioan Istudor, în cartea sa *„Noțiuni de chimia picturii"*, a scris și capitolul *„Solvenți și alte substanțe folosite în restaurarea picturilor"*[8], foarte util restauratorilor.

---

[8] Ioan ISTUDOR, *Noțiuni de chimia picturii*, ediția a III-a revăzută și adăugită, colecția științific, ACS, București, 2011, pp. 260-274.

Pentru operația de chituire a lacunelor profunde ale stratului pictural am preparat și utilizat grund fluid conținând soluție de clei de pește 5%, cu adaos de *Preventol RI80®* 1%, și pulbere de carbonat de calciu.

În tratamentul estetic al uzurilor și lacunelor stratului de culoare am utilizat pigmenți minerali în amestec cu liant acuarela, folosind selectiv metodele *ritocco* și *tratteggio* în funcție de tipurile de degradări ale culorii originale, urmărind să respect principiul compatibilității materialelor și pe cel al intervenției distinctive.

După uscarea completă a integrărilor cromatice am încheiat restaurarea icoanei prin realizarea operației de vernisare, aplicând trei straturi subțiri de vernis izolant, iar apoi stratul de vernis final. Am preparat vernisul final din vernis mat în amestec cu vernis lucios și cu o cantitate suficientă de solvent, astfel ca, în urma aplicării acestui amestec cu o metodă specială – pe care o numesc „pensulație uscată” și pe care o folosesc uzual în special pentru vernisarea icoanelor vechi –, să obțin un aspect semilucios, satinat.

5. Concluzii

Pe de o parte, starea de degradare a obiectului asupra căruia restauratorul trebuie să intervină, iar pe de altă parte, principiile fundamentale ale restaurării încadrează posibilitățile și limitele restaurării și ghidează acțiunile restauratorului[9].

Ca și în alte cazuri de restaurare, am căutat ca prin operații specifice să îmbunătățesc starea de conservare a icoanei și să recuperez cât mai mult din integritatea imaginii picturale.

Am lăsat vizibile intenționat uzurile foiței metalice pe suprafețele poleite, o parte dintre uzurile culorii și patina nobilă, deoarece acestea sunt elemente necesare recunoașterii și după restaurare a aspectului de vechime și păstrării autenticității picturii icoanei.

[9] Marin COTEȚIU, *Specificul intervențiilor de conservare-restaurare a imaginilor artistice din spațiul ortodox*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2016, p. 230.

6. Bibliografie

BRANDI, Cesare, *Teoria restaurării*, trad. de Ruxandra BALACI, Prefață și Glosar de Dan MOHANU, Meridiane, București, 1996.

COTEȚIU, Marin, *Specificul intervențiilor de conservare-restaurare a imaginilor artistice din spațiul ortodox*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2016.

EFREMOV, Alexandru, *Icoane românești*, Meridiane, București, 2002.

GHENESCU, Marius Dan, „*Capela îngerilor*", în *Medicii și Biserica*, vol. XVII, Mircea Gelu BUTA (ed), Renașterea, Cluj-Napoca, 2019.

GRĂDINAR-MAN, Victoria Alina, *Valențe simbolic-expresive ale culorii în pictura de iconostas*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2013.

ISTUDOR, Ioan, *Noțiuni de chimia picturii*, ediția a III-a revăzută și adăugită, colecția științific, ACS, București, 2011.

MOLDOVEANU, Aurel, *Conservarea preventivă a bunurilor culturale*, ediția a IV-a revizuită și adăugită, Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2010.

MUNTEAN, Marcel; TRIF, Claudia, „*Specificul național în pictura românească. Studii de caz*", în *Unitate și identitate. Ortodoxia românilor între comuniunea răsăriteană și dialogul cu Apusul*, Vasile STANCIU, Paul SILADI (ed.), Presa Universitară Clujeană, 2018.

TRIFA, Alin, *Tehnici iconografice bizantine și contemporane*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2013.

7. Ilustrații



1.



2.

Fig. 1-2. Detalii ilustrând degradări ale panoului icoanei: descleieri, fisuri, curbări, lipsa traverselor



3.



4.

Fig. 3-4. Detalii ilustrând degradări ale stratului pictural: sfâșierea pânzei, fisuri, lacune, abraziuni



5.



6.

Fig. 5-6. Detalii ilustrând degradări ale stratului pictural: aglomerări de vernis (fig. 5), stropi de ceară (fig. 6)

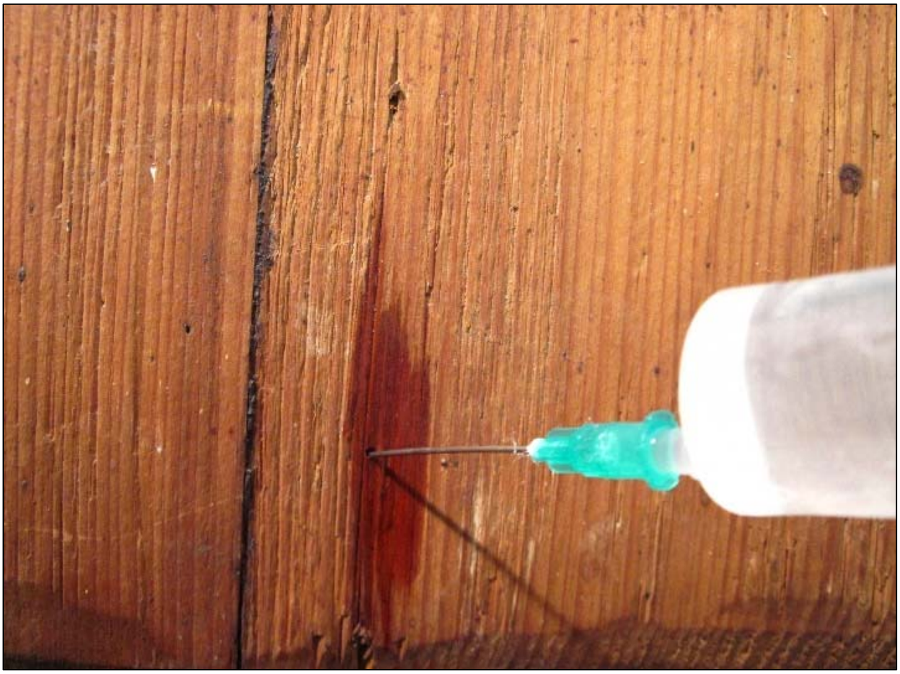


7.



8.

Fig. 7-8. Consolidarea definitivă a stratului pictural după aplicarea cleiului: presarea la cald și la rece

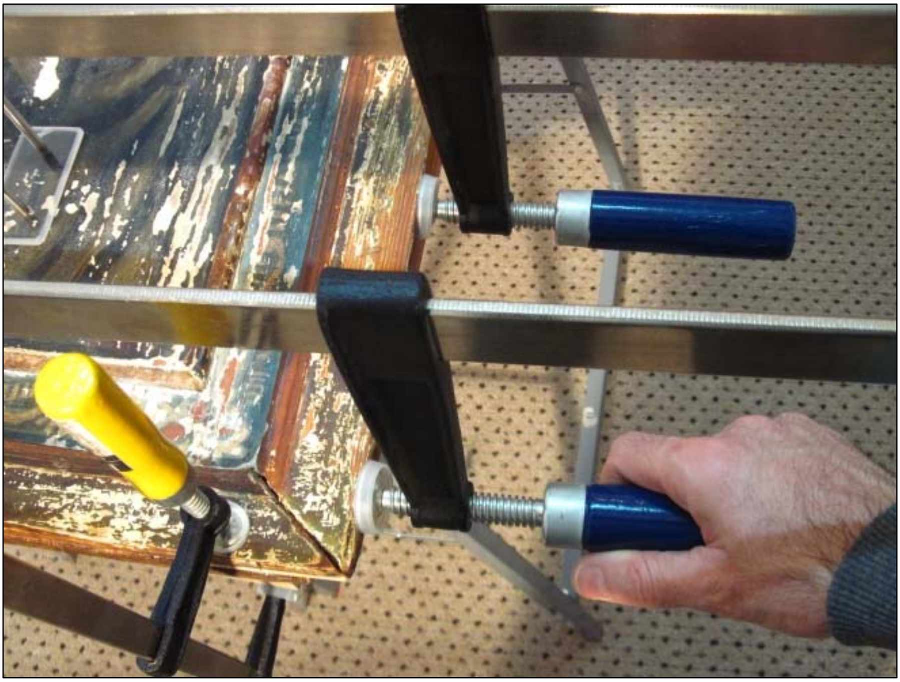


9.



10.

Fig. 9-10. Dezinsecția panoului: injectarea și pensularea insecticidului și ambalarea etanșă



11.



12.

Fig. 11-12. Consolidarea suportului: strângerea panoului în menghine după încleierea planșelor.



13.

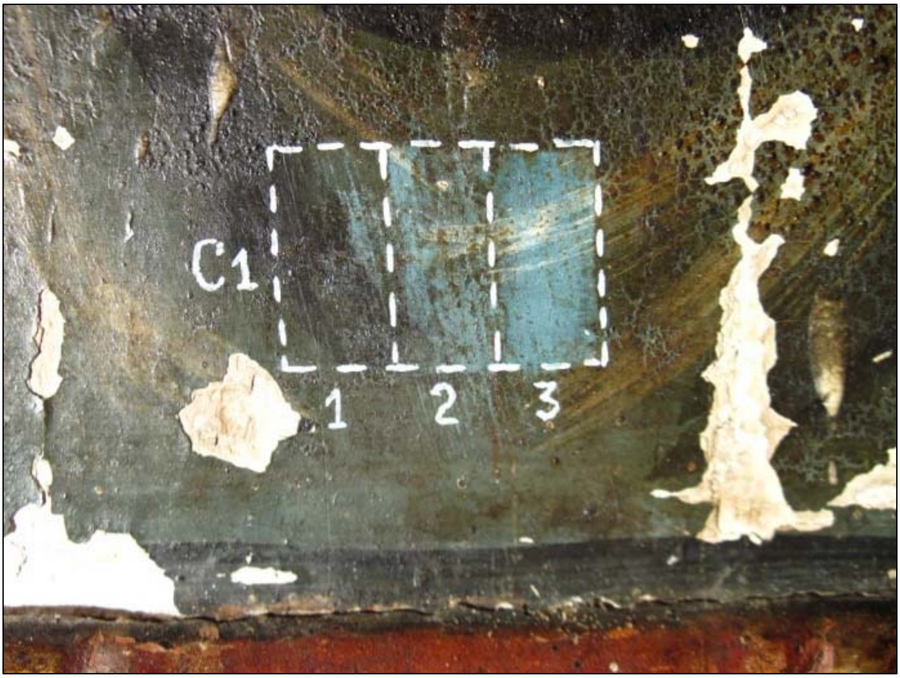


14.

Fig. 13-14. Refacerea unui fragment lipsă din bagheta ornamentală și montarea lui pe icoană.



15.



16.

Fig. 15-16. Teste de curățare etapizată a depunerilor de impurități de pe suprafața picturii



17.



18.

Fig. 17-18. Aspecte din timpul curățării depunerilor de impurități



19.



20.

Fig. 19-20. Chituirea lacunelor profunde: aplicarea grundului (fig. 19) și șlefuirea lui (fig. 20).



21.



22.

Fig. 19-20. Tratamentul lacunelor: reconstituirea desenului (fig. 21) și integrarea cromatică (fig. 22).



23.



24.

Fig. 23-24. Imagini comparative: înainte de restaurare (fig. 23)
și după restaurare (fig. 24)

Ipostaze iconografice contemporane.
Neopalimaya Kupina. Amprenta restituirilor ardente

Lector Univ. Dr. Silvia RÂNCU TRION[1]

Universitatea de Vest din Timișoara, Facultatea de Arte și Design

Centrul Regional de Cercetare și Expertiză în Restaurare și Conservare (CR-C.E.R.C.)

„Cu elementele acestei lumi, Arta ne descoperă adâncimi logic inexplicabile."[2]

Lucrarea de față propune o expunere a propriului demers plastic reflectat în două proiecte expoziționale: *Neopalimaya Kupina – Rugul Aprins* și *Memory Pills*. *Neopalimaya Kupina – Rugul Aprins* reprezintă un proiect personal, exercițiu de reașezare în spațiul propriei arte, pe când *Memory Pills* aduce împreună 10 artiști și 10 icoane într-o expoziție colectivă, replasând creația în spațiul artei timpului actual.

Expoziția *Neopalimaya Kupina – Rugul Aprins*, curatoriată de prof. Dana Constantin[3], a fost găzduită de Galeria de artă Helios din Timișoara. Textul ce însoțește conceptul expozițional „RUGUL APRINS. *Neopalimaya Kupina*. Amprenta Restituirilor Ardente" aparține lui Neofit[4] ieromonahul. În cele ce urmează îl redăm în întregime pentru o mai bună identificare a diverselor unghiuri de lectură a operei:

„Prototipuri. Copii-Asemănări. Modele-Tipare: Înveliri-Îmbrățișări. Culoare.

---

[1] silvia.trion@e-uvt.ro

[2] Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Editura Meridiane, 1993, p. 25.

[3] Dana Constantin este artist vizual- președinte al Uniunii Artiștilor Plastici din Timișoara.

[4] Ieromonah Neofit este doctor în Arte Vizuale. Inițiator și coordonator al revistei Sinapsa nr. I-X, Ed. Platytera, 2008-2012. Inițiator și coordonator al colecției Chipul Iconic – crochiuri antropologice/ reflexii asupra chipului mistico-teologic ghelasian, vol. I-VIII: Ed. Platytera, 2012-2013, 2017, 2018; Ed. Brumar, 2015-2016; Ed. Chipul Iconic, 2019. Coautor cu Doina Mihăilescu al volumului Întruchipări: Gestul; coordonator Adriana Lucaciu, Ed. Brumar, 2016. Inițiator și coordonator al site-ului www.chipuliconic.ro.

Incursiuni non-narative în areal apofatic. Inter-personal. Inscripționări de prezențe iconice. Incizii ritmice în diafan. Gesturi doxologice plasticizate. Fulgurare imnică. Epifanii-conturări ale chipurilor-întrupări. Iviri-fețe încondeiate. Litanie de re-prezentări peceți. Aprinse ambre. Liturgice semne. Petreceri-Reîntoarceri. Mărci ale icoanelor-cuminecări.

Cursive desene de hotar fin, identitar. Dumnezeu și Creație. Maternitate și Filiație. În-omenire și în-dumnezeire: perpetuu încununate. Angelofanii subscrise Tainei Întrupării. Sensul boltit, nescăzut, nepierit al uimirii. Celebrare a surâsului înflorat. Suav, isonul mirării. Leagănul matern, reiterat. Neîncetat. Ritual al iubirii.

Drepte ori încurbate, octogonale însemne stelare. Reverbera(n)te. Urme-umbre de lumină-simbol. Ziua Zilei. Neînserate. Cuprinderea necuprinsă a realului. Tare. Învoltat. Dezvăluiri ascunse. Indicii ale deplinătății chipului euharistic. Fără rest. Transparențe ale Adevărul Unic. Cromeme în arcul sistolic. Permanent zenital. Mărturia discretă a Chipului Hristic: Întregul. Întregul Total.

Investigații stilistic-diacronice. Rame. Cadre de tipuri morfologice. Resuscitate. Tipare în transpuneri sincrone. Parcurse, frecventate. Excurs expozitiv de vechi liniaturi-structuri. Atent preluate. Tușa alegerilor laborioase. Siguranța, riguros-tenace. Rafinarea formei. Regăsire calmă în limpiditate.

Mărturisiri în polimorfe asemănări-întrupări. Reverii-stări cromatice în forme recurente. Pulsuri-intarsii afective. Insistente. Morfologii înseriate, centrate. Transferări-arderi policrome prin detalii-decupaje transfocate. Supra-puneri, sub-puneri. Mișcări în pastă, afin conjugate. Maculate compuneri în expresii-irizări. Încuibate dăruiri-închinate. Între-zăriri, între-vederi. Așezări în aprinsul unui rug/rugă de culori.

Poli-nomie fixată. Vectorizată, țintuită tematic. Tehnici, modalități, suporturi, mijloace în același chip ancorate. Susținute, re-investite, transpuse. Re-formulate. Din nou, nevoia de Tradiție. De actualitate.

În fond. Vitrări proiective ale unei căutări. Personale. Elogiul-fundal al prototipurilor. Iconic-asumate. Miza unei chemări. Taina alegerii, neascunse. Adânc motivate. Succint. Bio-grafia unei erminii tematice a incadescenței. Icono-grafia unei restituiri ardente. Neprefăcute. Istoria în-viitoare a unor vechi morfeme, re-încărcate de sine, de culoare. Amprente. Și vechi! Și noi! Întru Adevăr, îmbucurătoare!”[5]

---

[5] Ieromonah Neofit, „RUGUL APRINS. Neopalimaya Kupina. Amprenta Restituirilor Ardente” cuvânt deschidere expoziție Neopalimaya Kupina. Rugul Aprins, Galeria de artă Helios, Timișoara, 2019.

Criticul de artă Ioana Terheș[6] schițează demersul conceptual al expoziției prin următoarea analiză:

> „Spiritualitatea ce izvorăște din lucrările Silviei Râncu Trion constituie o transpunere actuală, contemporană a unei incursiuni iconografice a Rugului Aprins, un simbol al rugăciunii neîncetate a lui Hristos. Abordarea minimală a scenelor prezentate, a căror bogăție e constituită din însuși pura lor simplitate, trimite direct la ideea de echilibru perfect. Potrivit motivului flăcării veșnice, aceasta pe cât de puternică este în esența ei, rămâne constantă și lipsită de agresivitatea atribuită adesea ideii de foc. Redus la elementele lui inițiale, suportul este tratat precum un cadru în care tonurile cele mai saturate împreună cu cele grizate asigură un echilibru. Două fenomene rezultă din această căutare: o continuitate riguroasă și o îmbogățire continuă. Proiectul înregistrează câteva tonuri esențiale, aprofundate și intensificate pe măsură ce-și acumulează străluciri care nicicând nu au fost mai clare. Culorile profunde cu valori în contrast compun împreună cu griurile și brunurile colorate o hrană tot atât de substanțială precum carnea unui fruct copt. Paleta cromatică astfel restrânsă are forța necesară de a diversifica texturile și transparențele ce conferă privitorului un vast câmp vizual, bogat în contraste, dar totodată armonios.”

Expoziția „Memory pills", curatoriată de dr. Călin Petcana, a prezentat lucrările artiștilor Dana Constantin, Delia Corban, Vlad Corban, Ana-Maria Cuteanu, Damian Diaconescu, Sorin Drăgoi, Suzana Fântânariu, Adriana Lucaciu, Andreea Medar și Silvia Râncu Trion. Despre apelul la memorie pe care îl face conceptul expozițional a vorbit părintele Varlaam:

> „În întâlnirea sa cu omul, esențialul riscă să fie uitat, contaminat de erorile acestuia, respins, nebăgat în seamă, desconsiderat, riscă experiența dureroasă a inutilității și a sterilității... Să luptăm pentru esențial, să-l recuperăm și să-l valorificăm în fiecare zi, pentru că altfel riscăm extinderea <<deșertului>> în spațiul nostru vital. Ceea ce facem seara asta aici e o sfidă adusă uitării, o pledoarie pentru neuitare, un minunat tratament pentru vindecarea memoriei, pentru a o face vie și rodnică”[7].

Conceptul artistic pornește de la tipul iconografic al icoanei Rugul Aprins spre o transpunere vizuală proprie. Subiectul revelat în Geneză cap. 3 al momentului teofanic-epifanic, când Dumnezeu îi vorbește lui Moise în fața

---

[6] Ioana Terheș este artist vizual și critic de artă independent ce activează în Timișoara.

[7] Pr. Varlaam, *Riscurile și mecanismele uitării vs provocările căutării esențialului*, cuvânt deschidere expoziție „Memory Pills”, Galeria de artă Calpe, Timișoara, 10 decembrie 2019 – 20 ianuarie 2020.

mărăcinișului aprins[8], a devenit teritoriul experimental al mijloacelor de expresie plastică concretizate în proiectele personale de pictură de șevalet.

Transpunerea temei a diversificat atât din punctul de vedere al suportului, cât și al tehnicii de realizare, rezultând ipostaze diferite: gravură, desen în pensulă și peniță, pictură pe sticlă, în ulei și encaustică. S-a realizat o trecere de la studiul de observație de tip analitic al desenului bizantin realizat în creion, peniță și pensulă, la desenul creativ al gravurii și picturilor. Există în desfășurarea proiectului o etapă unde este cultivat cu predilecție desenul perceptiv (reprezentațional), unde include, conform graficienei Adrianei Lucaciu, desenul mimetic, perceptiv-analitic, perceptiv-sintetic, căruia îi este juxtapusă desenul creativ ce cuprinde desenul de tip simbolic, conceptual, și cel de reacție subiectivă.[9] Interferențele dintre cele două tipuri de categorii de reprezentare sunt inerente.

Desenul devine astfel un mediu fidel, cu ajutorul căruia s-a conturat cercetarea de tip analitic. Într-o serie ce cuprinde un număr de peste 45 desene și picturi se examinează evoluția, dezvoltarea, modificarea structurii compoziționale, asemănările și deosebirile de tipologie, expresivități și abordări plastice iconografice.

Linia își asumă un rol principal în redarea proiectului. Plecând de la premisele instrumentarului plastic și estetic bizantin, proiectul se înscrie în recuperarea liniei bizantine. Demersul exegetic în domeniul esteticii bizantine al prof. Paul Evdochimov și prof. G. Kordis ne lămurește asupra importanței liniei și a trăsăturilor sale caracteristice. „Contururile sunt limpezi și curate și de o precizie extremă. Ei schimbă linia la nesfârșit. Aceasta rămâne însă întotdeauna foarte precise; traseul „continuu” se asociază cu ritmul. Un contur negru îngroșat detașează din context și subliniază valoarea specifică a

[8] Ex. 3, 1: Moise păștea oile lui Iothor, socrul său, preotul din Midiam. Mânând oile dincolo de pustie, a ajuns la muntele Horeb. 2. (Acolo) i s-a arătat un înger al Domnului în pară de foc dintr-un rug. Vedea că rugul arde cu văpaie, dar nu se mistuie. 3. Moise a zis: „Voi merge să cercetez vedenia asta mare: de ce nu se mistuie rugul”? 4. Când a văzut Domnul că se apropie să vadă, L-a strigat din rug, zicând: „Moise, Moise!” Iar el a zis: „Ce este?” 5. Și i-a zis: „Aici să nu te apropii!. Dezleagă-ți încălțămintea din picioarele tale, căci locul în care stai este pământ sfânt” 6. Apoi i-a zis: „Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob [...].” text reprodus după Septuaginta 1, Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, în continuare abreviat: Sept 1, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași / București, 2004, pp. 199-200.

[9] Adriana Lucaciu, *Desenul: repere teoretice și practice*, Editura Brumar, Timișoara, 2007, p. 27.

figurii.”[10] Linia fie că stabilește limitele conturului, fie structurii interne a figurilor i se atribuie un rol definitoriu în redarea mișcării, a ritmului.

Astfel, trimiterile directe ale proiectului propus se referă la principalele caracteristici enunțate de autorii mai sus amintiți: „simplitatea, curățirea (puritatea), limpezimea/claritatea, continuitatea/nemijlocirea, plasticitatea, relativitatea, fluiditatea, supleţea.”[11]

Funcționarea diferită a liniei deosebește diferitele tipuri de pictură practicate. În acest sens, pe baza desenului, putem să distingem diferitele tipuri de transpunere. Este reamintit raportul dintre linia incizată și asistele – liniile de aur, folosite în proiect și despre care vorbește teologul rus Pavel Florenski: „linia de aur înseamnă prezența realității, iar cea a gravurii – absența ei”[12].

Natura suprafeței suportului determină caracterul liniei, în funcție de ea căpătând diferite facturi: aspră sau moale, rigidă sau suplă. Din cele trei tipuri de linie menționate de teoreticienii ruși Kerelin, Gusev și Dunaev[13] (linia luminoasă, linia unică și linia neîntreruptă), cel mai frecvent întâlnim tipul de linie neîntreruptă. Linia neîntreruptă, continuă reușește să suscite interesul diverșilor artiști, dintre care merită menționat Brâncuși, care într-o notă olografă își prezintă demersul sculptural:

> „Am șlefuit materia pentru a afla linia continuă. Și când am constatat că n-o pot afla, m-am oprit. Parcă cineva nevăzut mi-a dat peste mâini.”[14]

Cercetarea întreprinsă aduce clarificări asupra tipului iconografic Maica Domnului a Rugului Aprins prin intermediul liniei care decodifică vizual morfologia compozițiilor.

Bibliografie

Evdokimov, Paul, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții,* Editura Meridiane, 1993.
Florenski, Pavel, *Iconostasul*, Editura Anastasia, 2009.
Kordis, Georgios, *Ritmul în pictura bizantină*, Editura Bizantină, București, 2008.

---

[10] Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Editura Meridiane, 1993, p. 196.
[11] Georgios Kordis, *Ritmul în pictura bizantină*, Editura Bizantină, București, 2008, p. 16.
[12] Pavel Florenski, *Iconostasul*, Editura Anastasia, 2009, p. 285.
[13] Nikolai Gusev, *Îndrumar iconografic*, Editura Sophia, 2012, p. 327.
[14] Petre Țuțea, *O întâlnire cu Brâncuși*, în Rațiunea mistică, Revistă de Spiritualitate Ortodoxă, Editura Sf. Gheorghe-Vechi, 2003, p. 141.

Karelin Rafail, Gusev, Nikolai, Dunaev, Mihail, *Îndrumar iconografic*, Editura Sophia, 2012.

Lucaciu, Adriana, *Desenul: repere teoretice și practice*, Editura Brumar, Timișoara, 2007.

Mitrovic, Todor, *Carte de pictură. Bazele iconografiei*, Editura Bizantină, București, 2015.

Septuaginta 1, Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași / București, 2004.

Trion Râncu, Silvia, *Incursiune iconologică asupra icoanei rusești Maica Domnului a Rugului Aprins*, Editura Eurostampa, 2014.

Țuțea, Petre, *O întâlnire cu Brâncuși*, în Rațiunea mistică, Revistă de Spiritualitate Ortodoxă, Editura Sf. Gheorghe-Vechi, 2003.

Ieromonah Neofit, „RUGUL APRINS. *Neopalimaya Kupina*. Amprenta Restituirilor Ardente" cuvânt deschidere expoziție Neopalimaya Kupina. Rugul Aprins, Galeria de artă Helios, Timișoara, 2019.

Pr. Varlaam, *Riscurile și mecanismele uitării vs provocările căutării esențialului*, cuvânt deschidere expoziție „Memory Pills", Galeria de artă Calpe, Timișoara, 10 decembrie 2019 – 20 ianuarie 2020.

Anexă fotografii

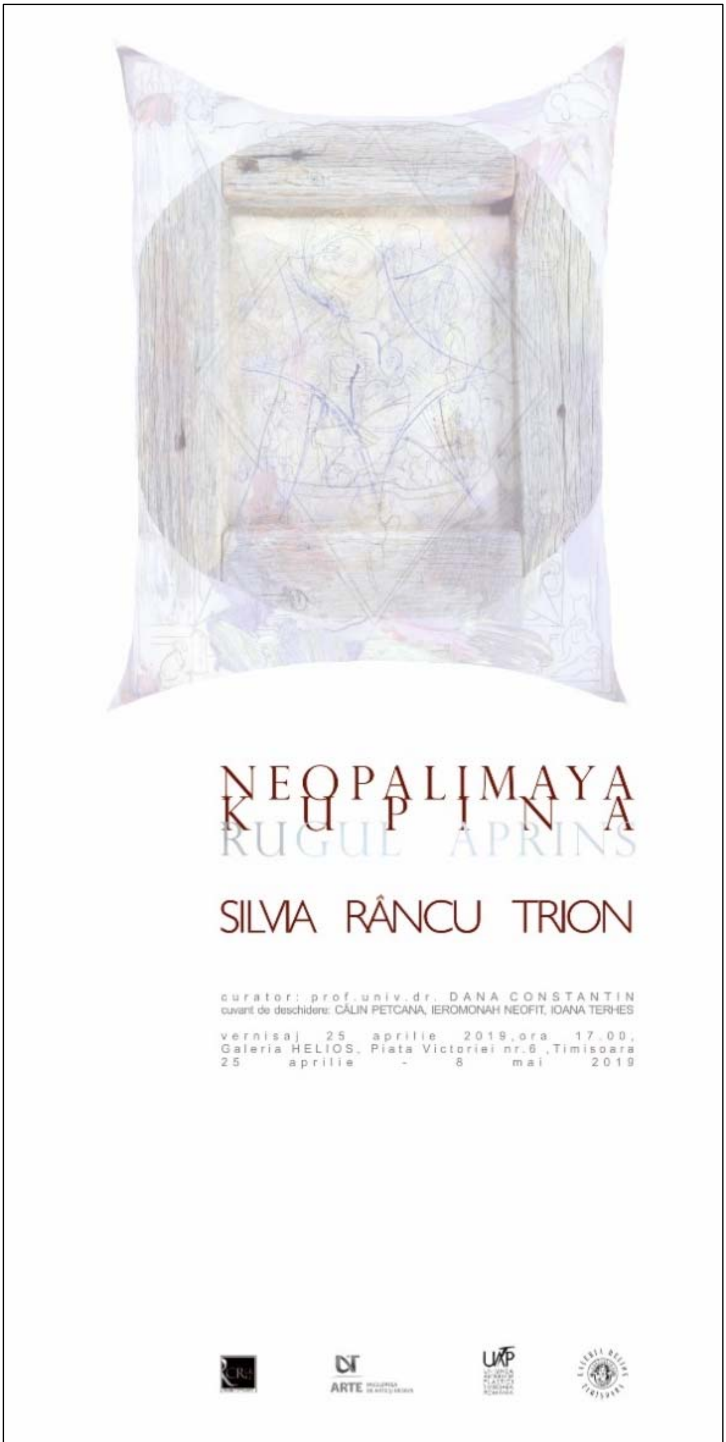


Fig. 1-2. Identitate vizuală a celor două proiecte







Fig. 2-3. Silvia Râncu Trion, Dana Constantin,
imagini din expoziția Memory Pills, Galeria Calpe

Recircumscrierea umbrei umane
în lumina contemporană

Lect. Univ. Dr. Marius Dan GHENESCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca



După un original de Marius Dan Ghenescu, pastel, oxizi și cărbune pe pânză, 2010

Din perspectiva Antichității grecești, nașterea artei poate fi legată de umbră, acel moment când pentru prima dată forma umană a rămas întipărită pe un perete prin redarea fidelă a conturului care a imobilizat silueta umbrei.[1]



După un original
de Marius Dan Ghenescu,
Studiu, creion pe hârtie, 2009

„Se cunosc prea puține lucruri cu privire la începuturile picturii, spune Pliniu cel Bătrân în „Istoria Naturală" (XXXV, 14). Un lucru este, cu toate acestea sigur, și anume că pictura s-a născut atunci când umbra omului a fost pentru prima oară circumscrisă de linii. Această naștere „în negativ" a reprezentării artistice occidentale este, fără doar și poate, una semnificativă. Pictura și-a făcut apariția sub semnul unei absențe/prezențe (absența corpului; prezența proiecției lui). Istoria Artei este jalonată de dialectica acestei relații."[2]

„Evenimentul care a inspirat primul simulacru de portret a fost plecarea ființei iubite. Legenda nu ne spune de ce și unde pleca, nu menționează decât că urma să plece departe (Abeunte illo peregre). Umbra o ajută pe tânăra femeie să capteze (Circumscripsit) imaginea iubitului care pleacă, prin crearea unui înlocuitor. Problema care se ridică în acest caz este considerabilă pentru că, de fapt, scoate în evidență calitatea metafizică a imaginii, ale cărei origini ar trebui căutate în întreruperea relației erotice, în despărțire, în plecarea modelului, de unde și caracterul de substituit, de surogat al reprezentării. Desenul prin conturarea umbrei reprezenta un limbaj primitiv al dragostei. Față de această schiță, se lega iar prin



După un original de Marius Dan Ghenescu,
ulei pe pânză, 2010

[1] Victor Ieronim Stoichiță, *Scurtă istorie a umbrei*, Editura Humanitas, București, 2008, coperta IV.
[2] *Ibidem*, p. 5.

> jurământ în adorație mută, iar imaginea fidelă primea făgăduiala făcută modelului."[3]

Actul creativ implică toate treptele esențiale, de la prima trăsătură a ovoidului pe care, prin verticale și orizontale descoperim raportul armonios dintre volume, și până la detaliu, ca un demers al construcției în care regula clasică a desenului e substituită, sau mai precis adaptată, reconfigurată în funcție de cum simte artistul că trebuie să se prezinte (prin autoportret), sau cum să prezinte caracterul interior al celui portretizat. Precum egiptenii au considerat că profilul cu ochiul văzut din față era unghiul cel mai explicit spre a reda mesajul scontat, frontalitatea la bizantini, semiprofilul la flamanzi și olandezi, tot așa și într-o viziune contemporană trebuie să găsim nu altă modalitate de tratare, cât unghiul din care privim chipul uman într-o permanentă mișcare în spațiile cotidiene, contrastante, ce determină configurații mereu noi privirii acestuia.

> „Ceea ce mă atrage atât de mult la umbre este caracterul lor efemer. Ele pot dispărea de la o clipă la alta; în momentul în care se stinge lumânarea sau reflectorul nu mai există nimic acolo."[4]

A surprinde stările psihologice efemere ale omului asemeni mișcării umbrei sub influența luminii, în funcție de intensitatea căreia își schimbă proporția și forma, înseamnează o introspecție infinită, un joc imposibil și fascinant în același timp, de a surprinde și a circumscrie, prin desen, un instantaneu ce se schimbă în fracțiuni de secundă. De fapt, acea fracțiune de secundă o urmărim de la prima linie ori tușă de culoare, indiferent de tipul de reprezentare realist, impresionist, expresionist, fovist, până la abstractizarea și chiar negația portretului, căutând într-o îndelungă așteptare o clipă în care surprindem esența ce descrie personalitatea din spatele privirii.

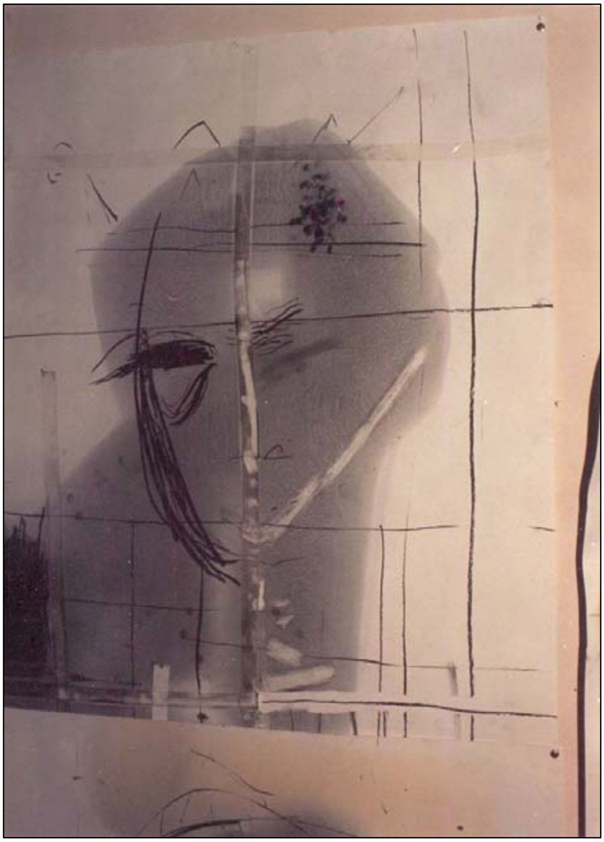
> „I-am iubit atât de mult opera. Îi iubesc arta și ideea de a fi repetat mereu aceleași picturi. Îmi place această idee și m-am gândit să o realizez... Întreaga sa viață, De Chirico a repetat aceleași imagini. Cred că a făcut acest lucru, pentru că așa i-au cerut oamenii și negustorii de Artă, dar și fiindcă i-a plăcut ideea și a considerat repetiția un mod de a se exprima. Acesta este probabil punctul nostru comun... Diferența? Ceea ce el repeta în mod regulat, an după

---

[3] *Ibidem*, p. 161.

[4] Victor Ieronim Stoichiță, *Scurtă istorie ...*, p. 209.

an, eu repet în aceeași zi în aceeași pictură...este un mod de a te exprima!... Toate imaginile mele sunt la fel, dar în același timp diferă... Ele se schimbă odată cu lumina culorilor, cu momentul și starea de spirit... Oare nu este viața o serie de imagini ce se schimbă repetându-se?”[5]



După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996

Prin circumscriere, umbra e fixată într-un cadru al liniei, ce prin modulare primește profunzime; însă, prin minimale intervenții, sugerate de dialogul dintre opusuri și pasajele determinate de acestea, convertim forma spre a însufleți absența ce astfel devine prezență.

Linia nu are rolul doar de a încadra o umbră cu conotații fizionomice, ci de a modela aceasta, într-un „crescendo”, de la sensibilitate până la momentul când simțim că trebuie pus accentul forte de lumină sau umbră.

[5] *„În cursul unui interviu acordat lui Ahille Bonito Oliva, publicat în catalogul expoziției <<Umbre>> a lui Warhol, artistul explică aposteriori datoria sa față de Chirico”* (Victor Ieronim Stoichiță, *Scurtă istorie ...*, pp. 214-215).

Nuanțările liniei și ale petei dau desenului culoare, ce rezultă din complexitatea tonurilor și semitonurilor dintre cele două extreme, astfel urma lăsată de creion sau cărbune poate genera un veritabil discurs impresionist.

Prin mișcarea umbrei și a luminii, întâlnirea și contopirea dintre cele două, e o dinamică repetitivă, serialistă, dar inedită; construind vizual acest dialog nonfigurativ, observăm în permanență modul în care ele singure se configurează în forme ce își schimbă proporția în funcție de intensitatea luminii, exprimând spiritul uman imaterial ce, printr-o trăsătură de cărbune ori pastel, poate deveni un portret.



După un original de Marius Dan Ghenescu, pastel, oxizi și cărbune pe carton, 2011

Omul, în viziunea actuală, este o umbră aparent luminoasă, prin care transpare nu echilibrul (acea frumusețe prin strălucire), ci din nou dualismul Antichității, dezacordul cu noi înșine, acea luptă a umbrei noastre cu celelalte umbre într-un dialog surd al chipului nostru interior cu cel exterior, în căutarea ieșirii din labirint spre a redescoperi verticala etică. Artistul vizualizând, preia energii, extrage esențe ale unei simple priviri, cu care intră, direct sau indirect, în contact, îi provoacă în subconștient o emoție afectivă, ce apoi se va regăsi într-o descriere esențializată, care va reprezenta reflecția materializată a acelui spirit și nu neapărat portretul în sine.

> „Desenul are atâtea virtuți încât poate nu numai să ajungă din urmă natura, dar să și o întreacă în multe." (Leonardo Da Vinci)[6]

> „Pictorii trebuie mai întâi să studieze cu atenție luminile și umbrele și să țină seama de faptul că numai suprafața scăldată în razele luminii poate fi limpede, iar acolo unde lipsește forța acesteia, culoarea devine întunecată."[7]

Dacă umbra devine colorată în prezența luminii, în absență expresia acurateței spirituale umane dispare, absorbită de negrul ce diluează și chiar anulează orice trăsătură a unui chip ce devine un negativ nedefinit, o negație a portretului. Negativ și pozitiv, negru și alb, sunt de fapt două stări diferite antagoniste ale omului ce-și caută identitatea, în momentul în care umbra pură (lumina) își face prezența în cea impură (negru) și crește în intensitate, acel contrast interior se estompează, iar trăsăturile sufletului devin tot mai clare, iar chipul pierdut în neant revine din nou prin privire.

Lipsa luminii interioare distorsionează chipul exterior, care devine nedefinit, nu în sensul strict al cuvântului, ci văduvit oarecum, de acea claritate dată de stabilitatea interioară.

> „Aș prefera să rămân un mister. Nu-mi place să-mi explic propriile acțiuni, iar dacă o fac, atunci când mi se cere acest lucru, spun de fiecare dată altceva." (Andy Warhool)[8]

Încercarea de a defini nu caracterul fizionomic în special, ci cel al sufletului prin jocul cu umbra și lumina spre a redescoperi mereu tăinuitele

---

[6] Amelia Pavel, *Desenul românesc în prima jumătate a secolului XX*, Editura Meridiane, București, 1984, p. 33.

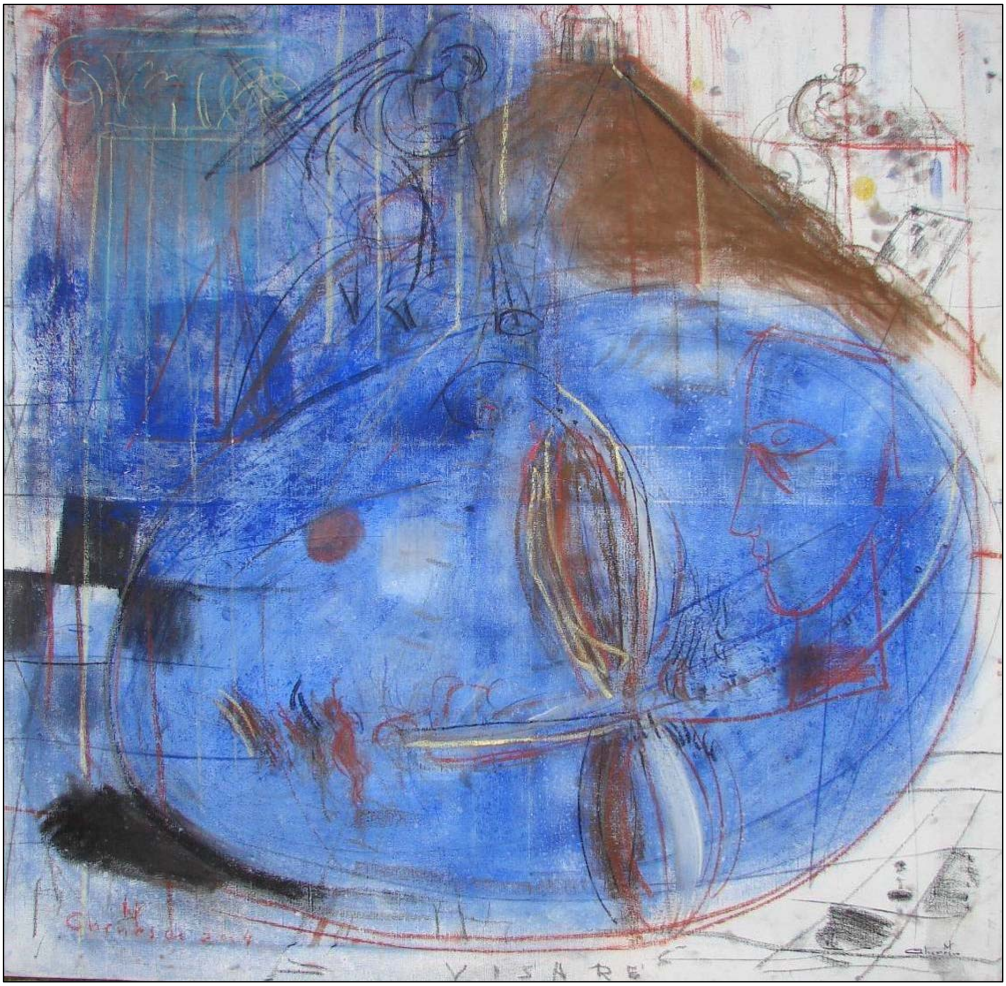
[7] Victor Ieronim Stoichiță, *Scurtă istorie ...*, p. 61

[8] R. S. Smith, *Andy Warhol's Art and Films*, în Victor Ieronim Stoichiță, *Scurtă istorie ...*, p. 202.

lucrări ale sufletului, constituie o investigație interminabilă asupra firii efemere a omului, un discurs ce vorbește despre existența umană în raport cu societatea și în același timp cu divinitatea, din care reiese inevitabil și autoportretul simbolic al artistului ce transpare din spatele conceptelor emise.



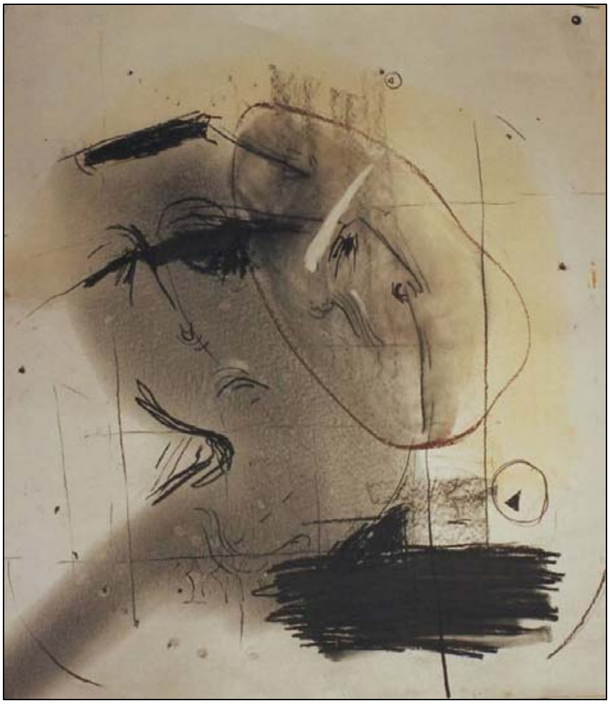
După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe pânză, 1996



După un original de Marius Dan Ghenescu, pastel, oxizi și cărbune pe pânză, 1996



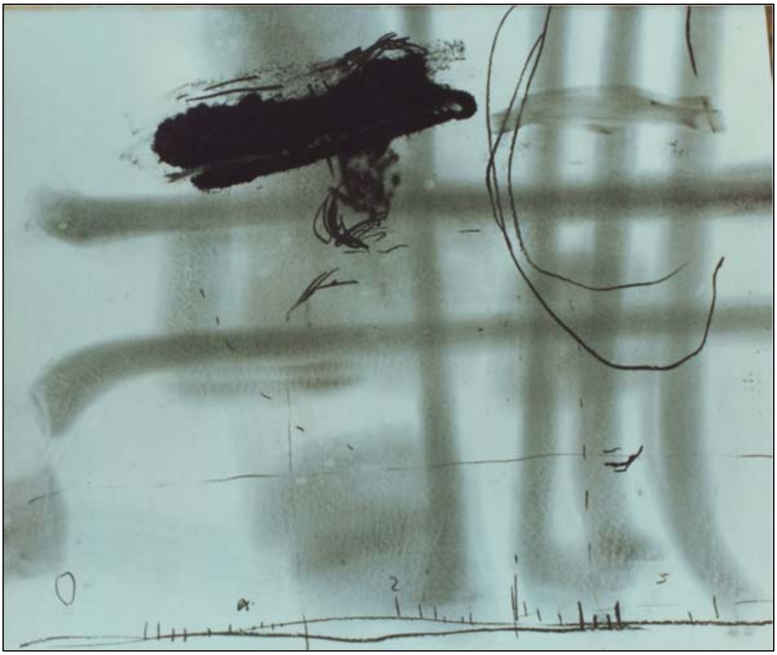
După un original de Marius Dan Ghenescu, Cărbune pe hârtie, 1996



După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996



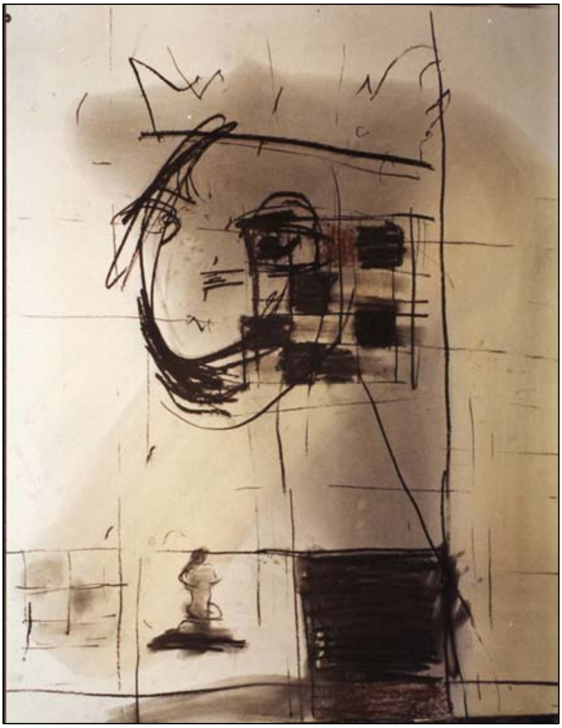
După un original de Marius Dan Ghenescu, *Dialog cu E. Munch,* cărbune pe hârtie, 1996



După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie



După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996



După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996



După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996







După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996



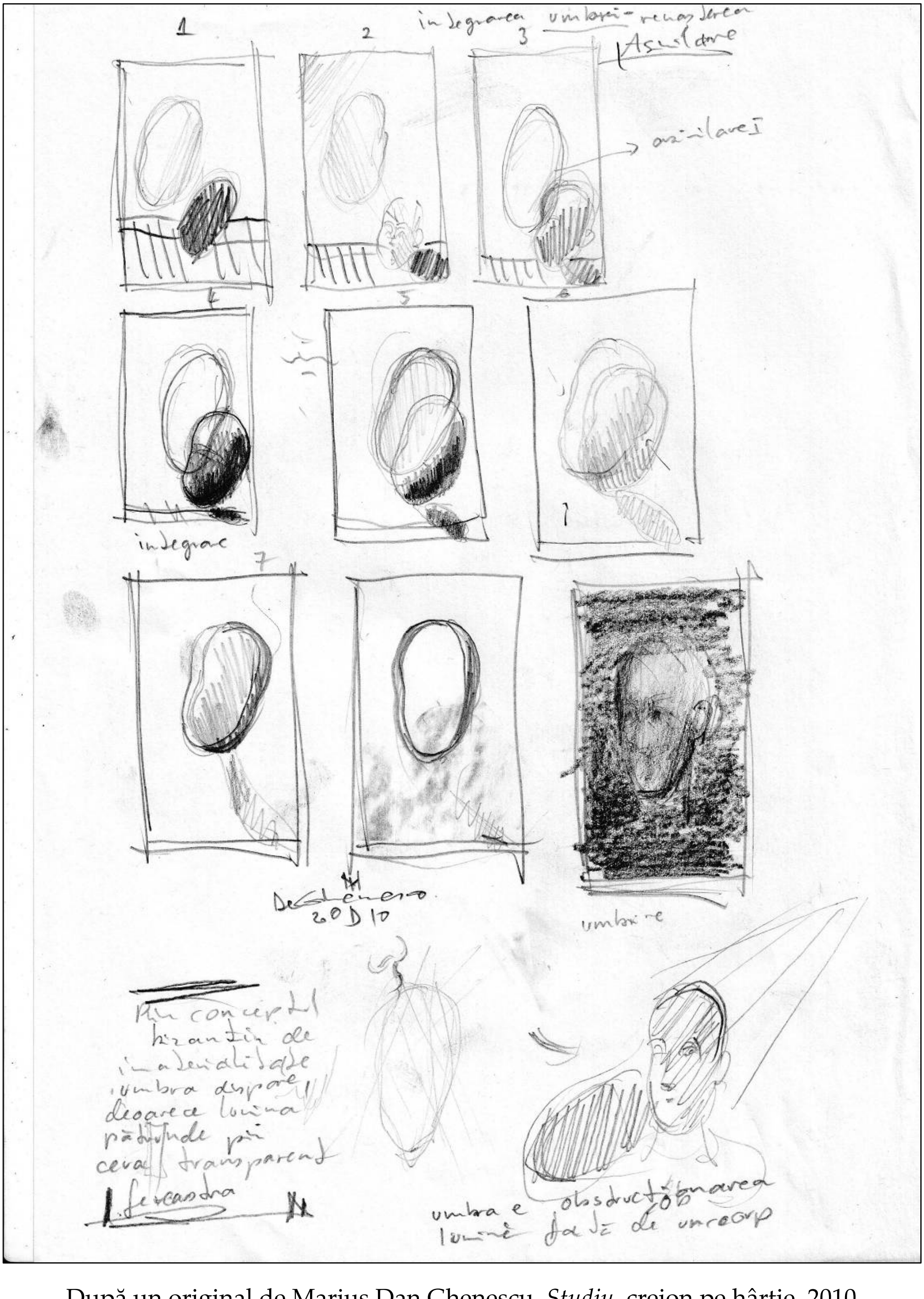
După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996



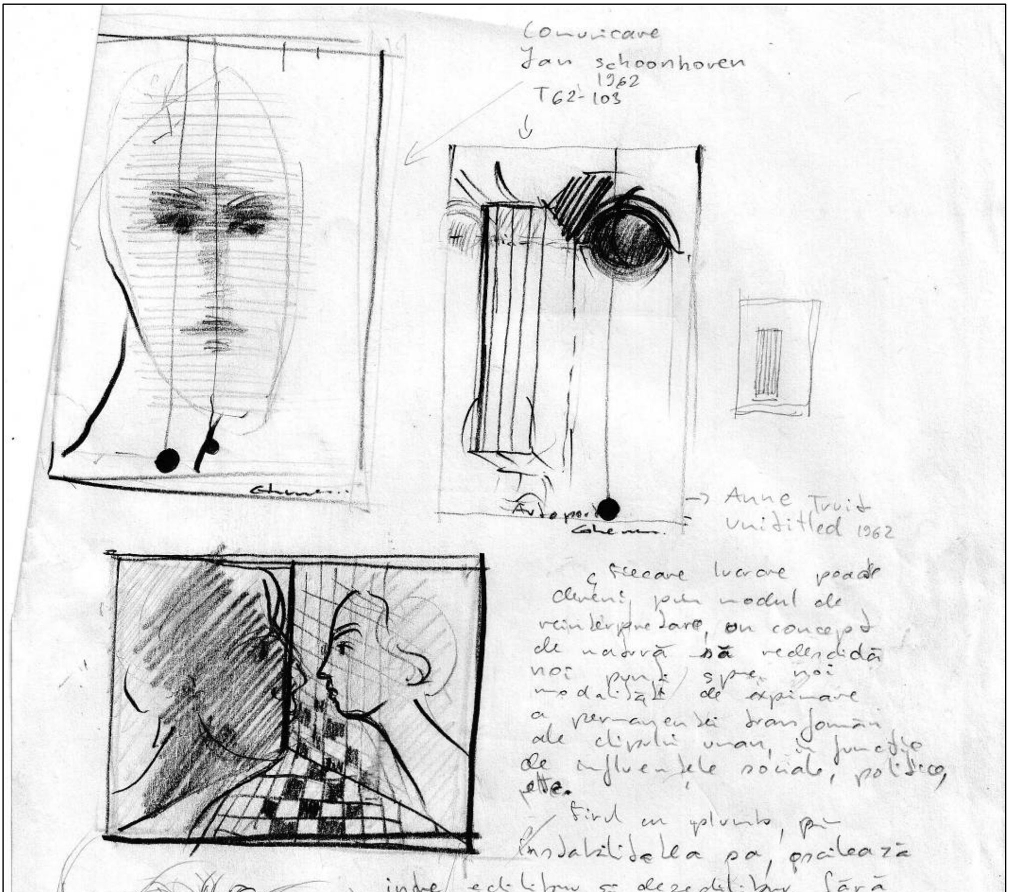
După un original de Marius Dan Ghenescu, cărbune pe hârtie, 1996



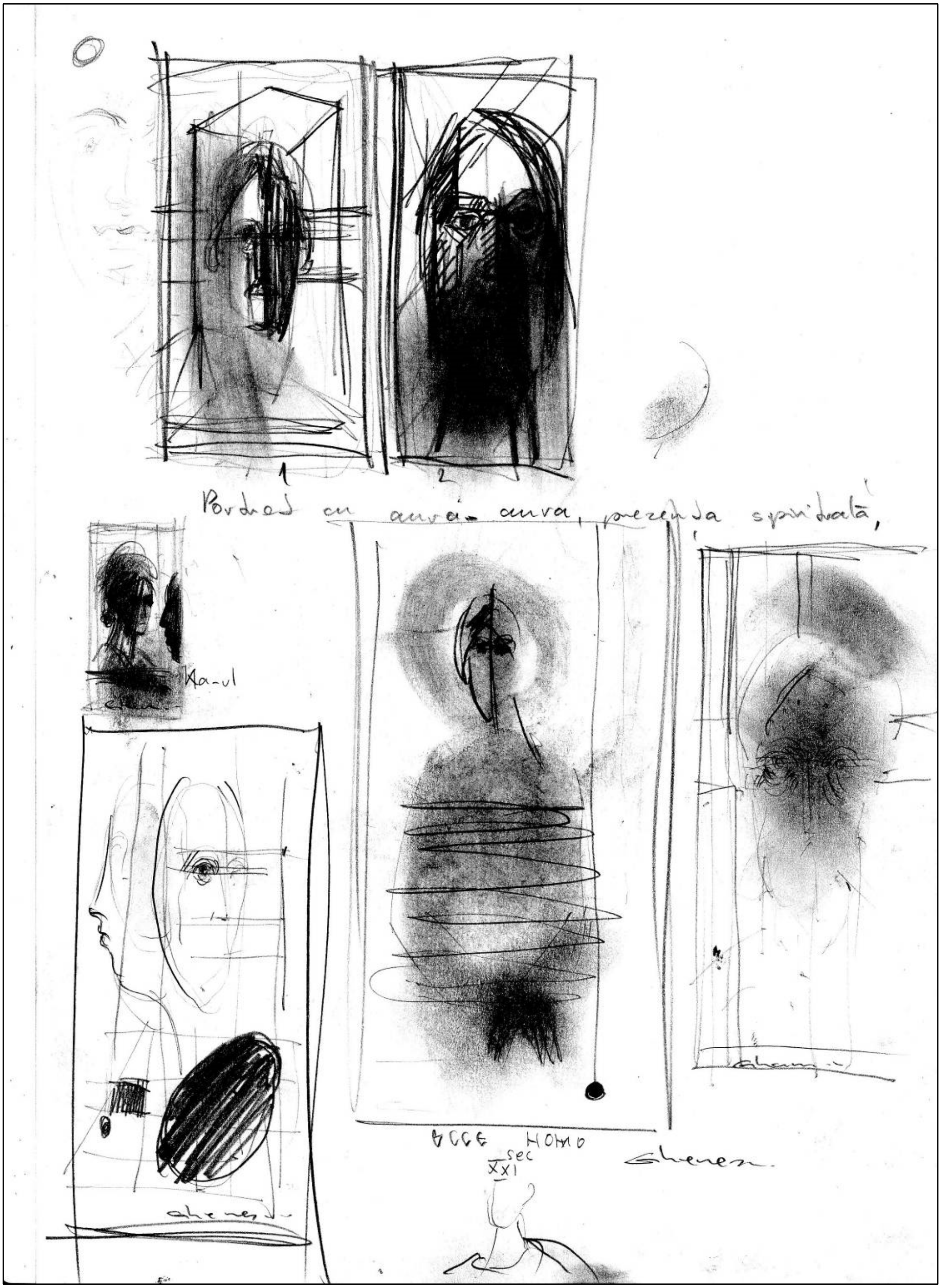
După un original de Marius Dan Ghenescu, *Studiu*, creion pe hârtie, 2010



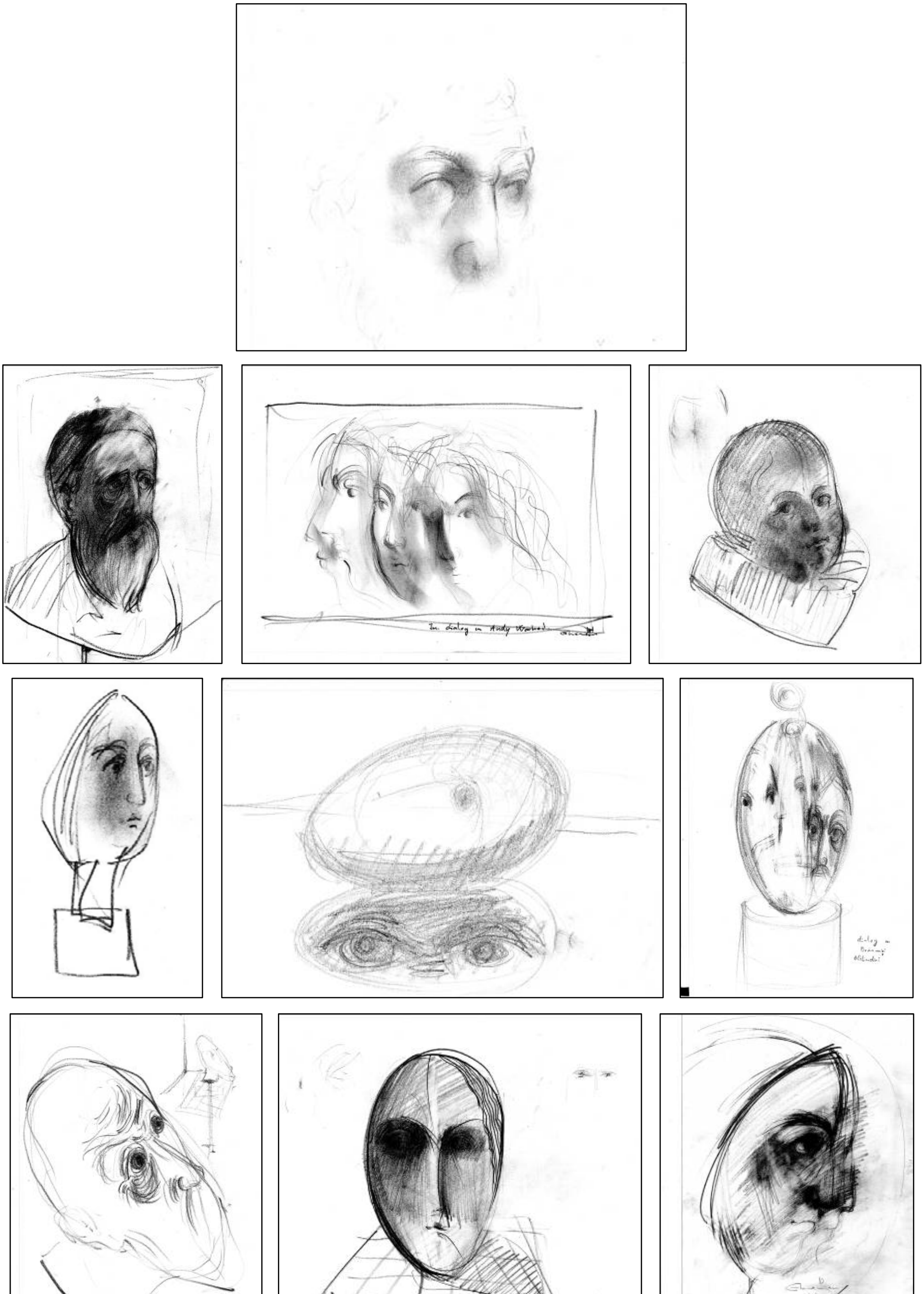
După un original de Marius Dan Ghenescu, *Studiu*, creion pe hârtie, 2010



După un original de Marius Dan Ghenescu, *Studiu*, creion pe hârtie, 2010



După un original de Marius Dan Ghenescu, *Studiu*, creion pe hârtie, 2010



După un original de Marius Dan Ghenescu, *Studii*, creion pe hârtie, 2010

Iconografia sfinților Stâlpnici –
o reinterpretare în context contemporan

***Asist. Univ. Dr. Luisa PALADE*[1]**

Facultatea de Arte și Design, Universitatea de Vest din Timișoara

Lucrarea de față propune reevaluarea teoretică a unei teme de pictură abordate anterior, inspirate din iconografia sfinților *stâlpnici,* având ca fundament o serie de teme și motive de reflecție ale demersului artistic personal care, de această dată, utilizează ca pretext de interpretare suportul vizual oferit de surse iconografice consacrate. Raportarea la spațiul de locuire a comportat în perioada de carantină valențe noi, constituind un motiv de reflexie în momentul conștientizării faptului că dependența personală de a ieși în spațiul extern fizic (orașul), era pentru a pentru a evada spre *altceva* situat în afara spațiului interior-lăuntric. Reflexia s-a îndreptat, printre altele, spre tema iconografică a reprezentării sfinților stiliți și, inevitabil, spre documentarea asupra acestei practici ascetice. În cadrul acestei practici, izolarea și recluziunea conduc însă spre apariția unor situații aparent contradictorii: recluziunea fizică este pusă în relație cu dinamismul lăuntric prin rugăciune, izolarea cu o faimă dezvoltată pe măsura răspândirii religiei și spiritualității propuse de creștinism.

Bibliografia consultată pentru documentarea asupra tematicii este diversă și se dezvoltă spre mai multe direcții: studiul textelor hagiografice vechi, abordarea istorică privind cultul acestor sfinți și dezvoltarea pelerinajelor în zona Orientului (Syria) în secolele V-VI, cercetarea originilor și dezvoltării iconografice a temei în relație cu originea practicii ascetice în sine și chiar abordări arheologice privind descoperirea urmelor materiale ale acestui cult în zona Qu-al al Sem an.

[1] *luisa.palade@e-uvt.ro*.

Cea mai importantă linie de cercetare a subiectului este dată de interpretarea imaginilor și textelor vechi în cercetarea modernă în relație cu practica ascetismului în Siria secolului al V-lea. Sursele hagiografice de inspirație pentru reprezentările iconografice cele mai studiate sunt *Theodoret – Historia Religiosa,*[2] pentru informații despre Viața Sfântului Simion Stâlpnicul, *Athos Lavra* sec. XI – Viața Sf. Simeon de la Muntele Minunat[3].

Punând în discuție originile practicii ascetismului prin ridicarea pe un pilastru/coloană, autorul[4] oferă două ipoteze pentru un cult al pilastrului de origine precreștină care ar explica dezvoltarea unei iconografii centrate pe importanța motivului coloanei: una privind existența unor practici religioase de origine precreștină, venite în Syria pe filieră helenistică – cultul zeiței Atagartis din Hierapolis – preluând această informație de la autorul grec Lucian (De Dea Syria)[5], cealaltă prin analiza riturilor și practicilor locale de ridicare ale unor *baetyl* – coloane de dimensiuni reduse, conice, cu caracter totemic plasate cu rol de altar, specifice popoarelor nomade pentru adorarea unor divinități locale[6].

Având ca referință viața și faptele sfântului Simeon Stâlpnicul, teoria lui Drjvers[7] este că paradigma *Imitatio Christi* este prezentă atât în textele hagiografice, cât și în iconografia dedicată acestuia, făcând o analogie între ascetismul său pe o coloană și urcarea Lui Hristos pe Cruce; autorul argumentează reprezentările cu brațele deschise mai târzii din icoanele stâlpnicilor cu postura orantă: pentru a se ruga, ca mijlocire pentru mântuirea lumii.

---

[2] Volker Menze, *The Transformation of a Saintly Paradigm, Simeon the Elder and the Legacy of Stylitism,* Brepols Publishers (Turnhout, 2015), 215.

[3] Jean-Pierre Sodini, *Les Stylites Syriens (V-VI siècles) entre cultes locaux et pèlerinages internationaux, A*ctes du Congrès national des sociétés historiques et scientifiques La Rochelle, 2005 (Paris, 2012), 9.

[4] David Frankfurther**,** *Stylites and Phallobates, Pillar religions in Late Antiquity Syria,* Vigilae Christianae, Vol. 44, N. 2 (1990), 168-198.

[5] David Frankfurther**,** *Stylites and Phallobates, Pillar religions in Late Antiquity Syria*, 182.

[6] David Frankfurther**,** *Stylites and Phallobates, Pillar religions in Late Antiquity Syria*, 180.

[7] David Frankfurther, *Stylites and Phallobates, Pillar religions in Late Antiquity Syria*, 173, in Han Drjvers (Spatantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter Besonderer Beriicksichtigung des syrischen Stylitenkultus, 1978, *Cults and beliefs at Edessa,* 1982.

În scrierile lui Theodoret al Cyrului, viața Sfântului Simeon era centrată pe două concepte spirituale: *philoponia* – asceză prin penitență, *philosophia* – educarea trupului după voia duhului.[8]

Printre cele mai vechi reprezentări ale sfinților stâlpnici sunt cele de pe relieful cu obiecte cu rol de relicvariu de pelerinaj sau *Eulogiae,* care se dezvoltă în paralel cu reprezentările iconografice din spațiul eclezial. *(Figura 1)*[9]

De forma unor medalioane cu relief, realizate din lut sau din metal, aceste mici obiecte cu rol cultic au dezvoltat o iconografie specifică, fiind dedicate Sfântului Simeon cel Bătrân, dar atribuindu-se și Sfântului Simeon de la Muntele Minunat. Majoritatea acestor obiecte au fost descoperite lângă centre importante de pelerinaj din zona Siriei, Qal'at Sem'an, și din regiunea Antiohiei în general. Imagini cu puternic caracter simbolic, *eulogia*,[10] ele sunt caracterizate printr-un puternic schematism al formei cu compoziții reduse la un caracter minimal.

O altă categorie este reprezentată de stele[11] *(stelai)* – icoane sub forma reliefurilor de piatră; monumente a căror răspândire are loc în paralel cu *eulogia*, aceste basoreliefuri sunt printre puținele materiale iconografice păstrate, influența și răspândirea relativ rapidă a motivului coloanei/stâlpului având legătură, după unii cercetători, cu prezența acestui motiv în cultele locale, precreștine. Trăsăturile acestor monumente includ reprezentări schematice, cu inclinație spre geometrizare și caracter naiv, cu elemente simbolice ce rememorează posibile influențe legate de cultele locale precreștine. *(Figura 2)*[12]

---

8 Harvey Ashbrook, *The sense of the Stylite, Perspectives on Simeon the Elder*, Vigilae Christianae, Vol. 42, No. 4 (1988), 379.

9 Medalion eulogia, https://www.johnsanidopoulos.com/2018/05/pilgrimage-tokens-from-tomb-of-saint.html

10 Jean Pierre Sodini, Pierre-Marie Blanc, Dominique Pieri, *Nouvelles Eulogies de Qul at Sem an*, Travaux et Memoires 16, Mélanges Cécile Morrison, Associations des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Paris (2010), 793-812.

11 Jean Pierre Sodini, Pierre-Marie Blanc, Dominique Pieri, *Nouvelles Eulogies de Qul at Sem an*, 795.

12 *Figura 2 - Stela de cancelum-* Relief, Qal at Sem an, sec. V-VI, Metropolitan Museum, relief creștin. http://1.bp.blogspot.com/-RcswDbbrfY8/T2t89ed69pI/AAAAAAAAD28/0p6UuUoFO3k/s1600/img004.jpg





Ca elemente iconografice specifice primelor reprezentări, atât medalioanele-elogiu cât și reliefurile decoruri ale balustradei despărțitoare a naosului de absida altarului în basilici *cancelli*[13] conțin elemente vizuale care, pe măsura evoluției temei stâlpnicilor în icoană, sunt fie abandonate, fie trecute într-un plan secund al compoziției: motivul scării – întâlnit în majoritatea reprezentărilor, scara primează în compoziție, de multe ori ocupând un loc aproape la fel de important ca și stâlpul – acces, ascensiune,[14] porumbelul – reprezentat în zbor, punându-i o cunună/ coroană pe cap sfântului, monahul/ucenicul, care urcă pe scară, cu o candelă/cădelniță în mână, îngerii în zbor care flanchează bustul sfântului, creând o simetrie; de obicei încoronează capul sfântului sau țin palmele în mâini, candela/cădelniță – simbol al rugăciunii ajutătoare,[15] personaje sau scene auxiliare în jumătatea inferioară a compoziției – rememorări ale vieții sfinților, sau analogii simbolice, un exemplu fiind șarpele urcând pe coloană – rememorarea unei minuni a sfântului Simeon Stâlpnicul[16].

[13] Ilke Aykanat Cam, *Life on top: A survey of Stylite Saints,* The Department of History of Art, Bilkent University (Ankara, September, 2003), 70.

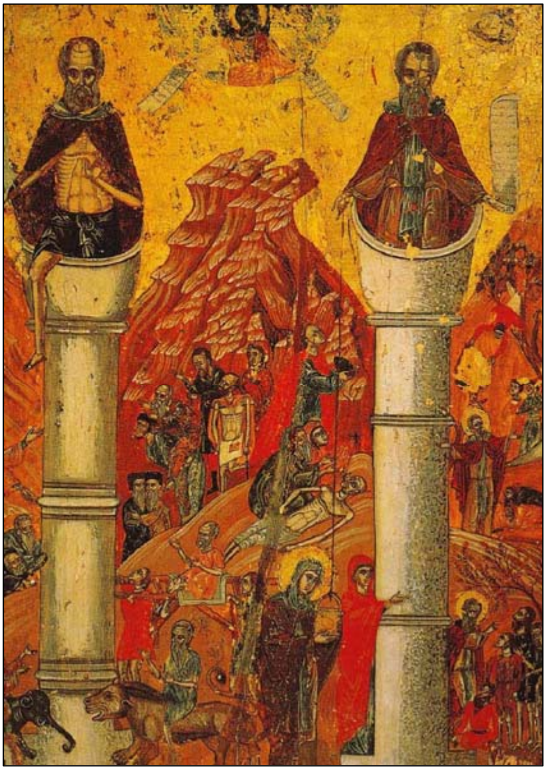
[14] Jean Pierre Sodini, Pierre-Marie Blanc, Dominique Pieri, *Nouvelles Eulogies de Qul at Sem an,* 802.

[15] Jean Pierre Sodini, Pierre-Marie Blanc, Dominique Pieri, *Nouvelles Eulogies de Qul at Sem an,* 797.

[16] Slobodan Curcic – *Architecture as Icon Perception and Representation of Architecture în Byzantine Art,* Princeton University Art Museum (New Jersey, 2010),14.

Putem întâlni numeroase modalități de reprezentare a siluetelor Stâlpnicilor în relație cu celelalte elemente din icoană. De asemenea, putem întâlni diferite opțiuni în abordarea gestului iconic, în funcție de evidențierea unor momente din viața sfinților, sau realizarea unor trimiteri cu caracter simbolic.

Atât textele hagiografice, cât și unele reprezentări din icoanele mai târzii, în special cele dedicate Sfântului Simeon Stâlpnicul, subliniază caracterul dual al vieții sfântului: recluziunea voluntară prin urcarea pe stâlp a sfântului, reprezentate în paralel cu numeroasele pelerinaje și fapte miraculoase întâmplate încă din timpul vieții sale pe pământ.



În icoana prezentată, imaginea apare compusă din două registre: un registru static, reprezentat prin paralelismul celor două coloane verticale, și de postura simetrică a siluetelor Sfinților – singurul element din acest plan care rupe simetria este plasarea piciorului sf. Simeon în afara coloanei, si un al doilea registru, unde compoziția este caracterizată prin dinamism – trasee oblice, numeroase personaje, dintre care și Sfântul însuși rememorează minunile și caracterul inedit al vieții celor doi stâlpnici *(Figura 3)*[17].

Interpretarea limbajului vizual al modurilor de reprezentare privind postura sau gestica este, în cazul icoanelor, legată de mesajul spiritual pe care aceasta încearcă să îl transmită. Astfel, pentru Slobodan Curcic, reprezentarea tip bust doar a zonei superioare a siluetei este, *„după unele interpretări, o manieră de a reprezenta*

[17] *Icoana* sfinților Simeon Stâlpnicul și Simeon de la Muntele Minunat – sec. XVII, Mănăstirea Balamand. http://www.letarot.it/cgi-bin/pages/saggi/saggi%20iconologici/saggi%20iconologici%20i/9%20-%20eremita/foto_7.jpg.



simbolic triumful duhului asupra materiei."[18] În iconografia dedicată stiliților există, ca în cazul altor sfinți, o multitudine de posturi specifice: reprezentări frontale, binecuvântând, în postura orantă sau cu palmele deschise în dreptul pieptului, ¾ din siluetă în postură orantă, sau de intercesiune, cu Mâna Divină sau a Maicii Domnului binecuvântându-l, sau cu filacter, cruce sau Evanghelie, figură întreagă sau șezând pe un tron (mai rar), reprezentări cu un picior în afara coloanei – specific pentru sfântul Simeon Stâlpnicul (*Figura 4)*.

În cadrul numeroaselor reprezentări din icoane întâlnim forme ale stâlpilor inspirate din tradiția arhitecturală a lumii greco-romane: forme cu trimitere directă la coloanele cu capiteluri din ordinul corintic, compozit, cu fus din porfiră sau marmură. Alte elemente, foarte rare, sunt reprezentările de *tip maskeron*, sau capiteluri cu elemente sub forma unui cap de leu sau alte figuri grotești[19].

O resursă vizuală în acest sens este, bineînțeles, inspirația din arhitectura basilicilor creștine, care apropriază sau reutilizează materiale provenite de la monumentele clasice, precreștine[20].

O altă sursă de inspirație este

> „continuarea tradiției de plasare a coloanelor triumfale imperiale în spațiul public și după legitimarea religiei creștine în Imperiul Roman de Răsărit – dezvoltarea tradiției imagistice creștine de celebrare a victoriei printr-o filieră imperială directă a fost facilitată de aproprierea conceptului de monument-

[18] Slobodan Curcic, *Architecture as Icon Perception and Representation of Architecture în Byzantine Art,* Princeton University Art Museum (New Jersey, 2010), 13.

[19] Andela Gavrilovic, „The Lion mask motif on the pillar of St. Simeon the Wonder Worker in Lesnovo (1345). Its Origin and meaning", *ПАТРИМОНИУМ.МК*, година 11, број 16/2018, УДК: 75.052(497.723)"1349", 251.

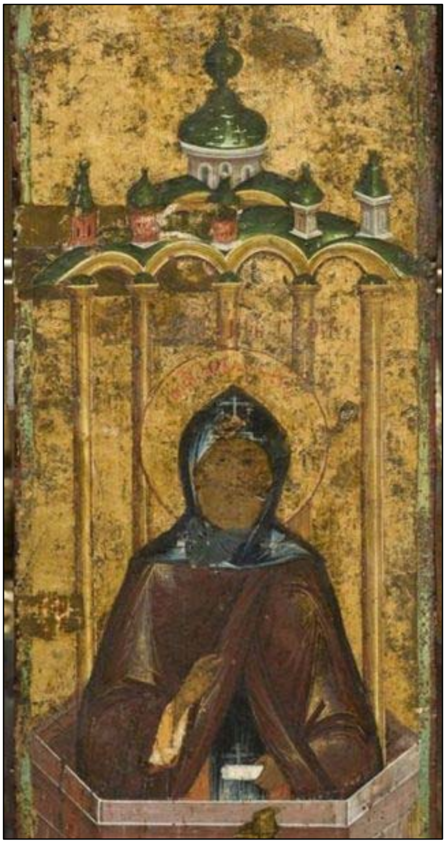
[20] GaryVikan, *Byzantine Pilgrimage Art*, Dumbarton Oaks (Washington DC, 1982), 16.

coloană din vechea tradiție onorifică romană pentru realizarea imaginilor creștine, tradiție care s-a perpetuat în icoană”[21] .

În tradiția icoanelor ruse în special, coloana de inspirație greco-romană este înlocuită treptat cu reprezentarea unui stâlp sub forma unui turn sau construcție arhitecturală elaborată, cu porți, ferestre, balustrade, baldachine și adaosuri de forma unor anexe.

Acest aspect poate avea o explicație legată de departajarea și îndepărtarea de cultura estetico-vizuală clasică. Cu toate acestea, după secolul al VI-lea, acest tip de practică ascetică devine din ce în ce mai răspândită atât în zona Antiohiei, cât și a Bizanțului.

„Devine un fapt comun acela de a avea un pustnic stâlpnic, în afara mănăstirii, aproape o datorie monahală; transformându-se într-o practică comună, stilitismul devine o formă de pustnicie prin locuirea într-un turn, o construcție dinafara mănăstirii, construită special pentru acest scop”[22].



Este posibil ca tradiția iconografică mai târzie să evidențieze acest aspect al transformării practicii. *(Figura 5)*[23]

Intruziunea scenelor evanghelice în iconografia stâlpnicilor era prezentă deja în compoziția reliefurilor medalioanelor-elogiu. În sens contrar, în asocierea diferitelor scene cu reprezentarea sfinților stâlpnici, cea din urmă va constitui o tematică secundară.

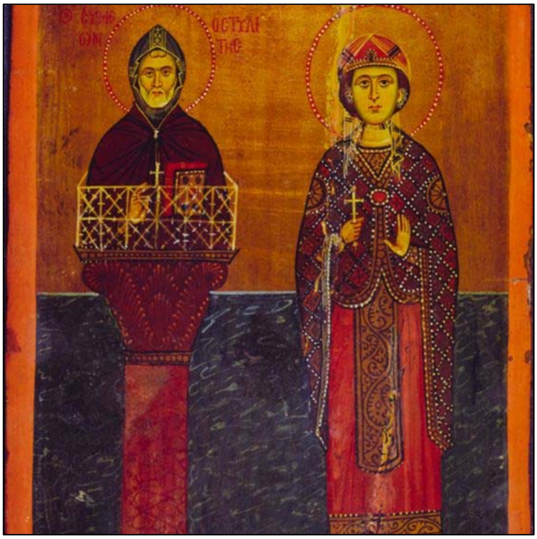
În această icoană rusească, baldachinul de deasupra sfântului are forma turlelor unei biserici

[21] Slobodan Curcic, *Architecture as Icon. Perception and Representation of Architecture în Byzantine Art*, 12.

[22] Volker Menze, *The Transformation of a Saintly Paradigm, Simeon the Elder and the Legacy of Stylitism*, Brepols Publishers (Turnhout, 2015), 220.

[23] https://i.pinimg.com/originals/6f/f4/19/6ff419a7d7d4c41e844991dc9e6dea25.png

O altă categorie răspândită este juxtapunerea stâlpnicilor fie cu alte categorii de sfinți pustnici, sau sfinți în general, în funcție de hram, destinație, Sinaxar, sau asociere simbolică. (Fig. 6, 7, 8)[24].



Sfinții Simeon și Varvara,
Colecția de Icoane a Mănăstirii Sinai



Sfinții Simeon, Stelian și Onufrie



Icoana Bunei Vestiri cu 6 Sfinți Stiliți, Mănăstirea Sinai

[24] http://vrc.princeton.edu/sinai/items/browse?page=18. https://ro.wikipedia.org/wiki/Stelian_Paflagonul#/ media/Fi%C8%99ier:Onuphrius,_Stylianos_and_Simeon_Stylites.jpg. http://vrc.princeton.edu/sinai/files/original/6392/0046.jpg.

Abordarea privind compoziția lucrărilor personale nu a căutat sa reproducă un prototip, ci să realizeze o sinteză a formei, plecând de la suprapunerea/juxtapunerea elementelor-cheie ale unor imagini consacrate din sfera iconografiei stâlpnicilor.

Compoziția are astfel caracterul static, împrumutat din icoanele în care figura centrală a sfântului este singulară, susținându-se pe verticalitatea elementului central – coloana în raport cu orizontalele planului secund, o rememorare a diviziunii între cer și planul terestru, specifică ansamblurilor murale și icoanelor de factură bizantină. Principalele trăsături urmărite sunt: bidimensionalitatea (prin reducerea la maxim a coordonatelor spațiale tridimensionale, prin scăderea contrastului și tenta plată), reducerea schematică a formelor la contur și schițarea schematică a elementelor figurative.

Cromatica este restrânsă și concentrată în jurul unor griuri cromatice, violacee, are scopul de a unifica întreaga compoziție și de a rememora elementele utilizate în reprezentările paleocreștine ale temei; spațiul coloanei cu silueta sfântului și mediul ambiant au aceeași coloratură, devin un tot unitar. Singurele elemente care se evidențiază (fiind tratate cromatic altfel, cu tente de ocru oranj), sunt mâinile, pentru a reliefa gestul, chipul și aureola. Transluciditatea veșmintelor este asemănătoare cu cea a coloanei; pe coloană se regăsesc iradieri ale luminii calde din aureolă.

Caracterul mat /translucid al picturii cu mediu de ceară (encaustica) a fost căutat pentru a înlocui tehnica în straturi specifică icoanei. Suprapunerile realizate într-un mediu de ceară creează texturi relativ puternice, urme de pensulație, rămânând într-o zonă a aspectului pictural mat, fără a deveni opacă, prin pierderea totală a transparenței.

Textura, precum cromatica și compoziția, contribuie la crearea unei atmosfere picturale; în acest caz, căutarea a fost păstrarea unei picturalități ușor vibrante a tușei, fără a părăsi atmosfera calmă și austeră a întregii structuri cromatice (Fig. 9, 10, 11).





În concluzie, prin această lucrare s-a încercat definirea teoretică a traseului inspirațional de creație artistică din perspectiva surselor vizuale iconografice selectate – *eulogia (*medalioane) reliefuri – stele, și icoane pe lemn sau picturi murale. Principalele elemente exploatate din reprezentările iconografice sunt preluate și sintetizate atât din perspectivă compozițională, cât și din cea a hermeneuticii vizuale specifice icoanei. Ca să amintim câteva, ar fi: relația spațiu- formă, cromatică – atmosferă , compoziție – semnificație. Interpretările tipurilor și imaginilor iconografice au fost în general căutate în surse bibliografice contemporane, care se concentrează mai mult pe originile istorice și culturale ale reprezentărilor, fără a neglija, însă, caracterul sacru și încărcat de semnificație metafizică al construcției formei în icoană.

Bibliografie

Apostolou, Tiffany, *Bodies and Columns, the case of the Stylite,* Institute of Fine Arts NY University.

Ashbrook, Harvey, *The sense of the Stylite, Perspectives on Simeon the Elder*, Vigilae Christianae, Vol. 42, No. 4 (1988).

Cam, Ilke Aykanat, *Life on top: A survey of Stylite Saints,* The Department of History of Art, Bilkent University (Ankara, September, 2003).

Curcic, Slobodan, *Architecture as Icon, Perception and Representation of Architecture în Byzantine Art,* Princeton University Art Museum (New Jersey, 2010).

Gavrilovic Andela, *The Lion mask motif on the pillar of St. Simeon the Wonder Worker in Lesnovo (1345). Its Origin and meaning*. ПАТРИМОНИУМ.МК, година 11, број 16 / 2018, УДК: 75.052(497.723)"1349".

Frankfurther, David, *Stylites and Phallobates, Pillar religions in Late Antiquity Syria,* Vigilae Christianae, Vol. 44, N. 2, 1990, pp. 168-198.

Menze, Volker, *The Transformation of a Saintly Paradigm, Simeon the Elder and the Legacy of Stylitism,* Brepols Publishers (Turnhout, 2015).

Pena, Castelana Fernandez, *Les Stylites Syriens,* Publications du Studium Biblicum Franciscanum, collectio minor, 16) (Milano, 1975).

Sodini, Jean-Pierre, *Les Stylites syriens (V-VI siècles) entre cultes locaux et pèlerinages internationaux, A*ctes du Congrès national des sociétés historiques et scientifiques (La Rochelle, 2005), Paris, 2012, pp. 5-23.

Sodini, Jean Pierre, Blanc M, *Nouvelles Eulogies de Qualat Seman, Travaux et Mémoires,* 16, 2011, pp. 761-780.

Vikan, Gary, *Byzantine Pilgrimage Art*, Dumbarton Oaks (Washington DC, 1982).

Universitas • Napocensis
Romania
Presa Universitară

ISBN: 978-606-37-1268-5